المقالات الخامسة

بسم الله الرحمن الرحيم

(تائية الحرّاق)

١- أتطلب ليلى و هي فيك تجلّتِ . و تحسبها غيراً و غيرك ليستِ.

م ١ : معنى الطلب . قيل (يقصد رضي الله عنه بالطلب التعرف ، و نعني به البحث المعرفي سواء أكان عقلياً أم غيره) وَ (الباحث عن الذات المتجلية بالصفات) . نقول : الطلب أوسع من البحث المعرفي ، و هذا البحث نوع من أنواعه . بل الطلب هو سعي الطالب في إكمال ذاته ، من كل أوجه الكمال التي تتناسب مع سعة ذاته بحسب حقيقته و عينه الثابتة ، و لا يُعقل إلا هذا ، إذ يستحيل على طالب أن يطلب غير نفسه و غير ما تقتضيه نفسه و تتسع له ، و إن أخطأ في المصداق أو تلفّظ بألفاظ توهم أنه يطلب ما لا قِبَل له به فإن الكلمة لها هذه السعة الشاملة للوجود و العدم . فالمطلوب أبدا مُناسب لذات الطالب ، فإن الطلب ظهور للذات و فاقد الشئ لا يُعطيه .

م ٢ : تعريف المطلوب . قيل (أما ليلى فالمقصود منها الذات الإلهية) وَ (المقصود هنا ليس الذات حقيقة، في غيبها المطلق ، و إنما هو الذات المتجلية بالصفات التي هي لها كالحسن الذي يُميّز الأنثى) وَ(و الباحث عن الذات المتجلية بالصفات ، ينسى أن شخصه يدخل ضمن هذه التجليات ، فكأنه يبحث عن نفسه ، و هو لا يدري) . نقول : فالمقصود بليلى المطلوبة هنا إما الوجود الأحدي أي حقيقة الوجود المحض ، و إما الوجود من حيث ظهوره بالأسماء الحسنى فإن الذات مع الصفة هي الاسم ، و الأسماء تتجلّى بالصفات كالعليم بالعلم و الحكيم بالحكمة و القدير بالقدرة . فأيهما قصد الشيخ ؟ الظاهر بحق هو أن المقصود ليس الاسم بل الوجود. فإن الوجود فقط هو الذي يصحّ أن يُقال فيه {غيرك ليستِ} ، لأن الوجود أحدي كما قال الشارح (الذات أحدية لا يُتصوّر معها وجود غيرها) هذه الأحدية هي التي لا غير لها بل وجود كل موجود هو هذا الوجود الواحد. أما صفات الموجودات فهي مجالي الأسماء الحسنى، و الاسم الإلهي قطعاً و بداهة غير - من وجه - المجلى و العبد الظاهر بصفات هذه الأسماء . و ذلك لأن اسم العليم مثلا ، لو كانت حقيقته من حيث هو مساوية للعبد ، لكان كل عبد عليما مطلقا كما أن اسم العليم يتضمن كل العلوم الممكنة على الإطلاق بكل شئ ، و هذا ظاهر البطلان ، نعم العلم الذي في العبد هو مجلى اسم العليم و لكن "و فوق كل ذي علم عليم " . "ذي علم" شئ و "العليم" من حيث الإحاطة و التفصيل في العلم شئ آخر، فلو قلنا بأن {ليلى} هي الاسم الإلهي ، (الذات المتجلية بالصفات) ، لكان قول الشاعر غير صادق، فإن المغايرة و لو من وجه و هو وجه ضروري و أساسي ثابتة قطعاً ، بينما الشيخ يقطع بنفي الغيرية مطلقاً {غيرك ليستِ} . لو نفى الشيخ الغيرية من وجه لكان حمل ليلى على الاسم الإلهي مقبولًا ، لكن النفي مطلق كما هو ظاهر. بل الحسبان المذكور في {و تحسبها غيراً} لا يُفهم إلا في ضوء اعتبار ليلى هي الوجود الأحدي ، و هذا الطالب الغافل محل الخطاب هو الذي في الواقع يطلب الاسم الإلهي بينما يظنّ أنه يطلب الوجود الأحدي ، الشيخ يحلّ هذا الخلط في أوّل الأمر ، أي يجب أن تعرف مطلوبك قبل سلوكك و إلا إلى مَ تسلك ؟! "فأين تذهبون". فإذن قول الشيخ {أتطلب ليلى} لو وجه إلى نفس هذا الطالب و ما يتوهمه ، و له وجه إلى ما يُريد الشيخ تعليمه للطالب . فمن الوجه الأوّل المقصود جامع للوجود الأحدي و الاسم الإلهي بالخلط بينهما ، و من

الوجه الآخر حسب بقيّة البيت الذي هو بيان الشيخ المقصود هو الوجود الأحدي المطلق بالإطلاق الحقيقي و هو الوجود الواجبي الذاتي البديهي .
م٣: لماذا سمّى الذات الإلهية {ليلى} . قيل (و قد دلّ عليها باسم الأنثى إشارة إلى اسم «الذات» الذي هو مؤنث) وَ (ثم إن التشبيه المعنوي بين المرأة و الذات هو بسبب الحسن الذي يظهر على المرأة دون غيرها) . نقول : السبب الأوّل و هو كون "الذات" في العربية مؤنثة فاختار لها اسم أنثى مقبول لكن لا يكفي فإن "الحقّ" الذي هو أخصّ أسماء الذات مذكّر ، و حتى الصفة مؤنث بينما مرتبة الذات أعلى في التحليل من مرتبة الصفات ، و هذا بكل بساطة لا يُفسّر لنا هذا الانتاج الهائل من الشعر العرفاني الذي يُخاطب الحق تعالى برمز الأنثى ، فيصعب أن نتصوّر أن كل هذه المشاعر القوية خرجت من نكتة لغوية نحوية. السبب الآخر المذكور فيه معضلة ، و ذلك لأن القول بأن (الحسن ..يظهر على المرأة دون غيرها) مجازفة و غير صادقة على الواقع البتّة ، أوّلًا لأن الحسن موجود في الخلق كله "الذي أحسن كل شئ خلقه" ، و هو في الرجل كما هو في المرأة . ثانياً الحسن الذي يظهر على المرأة إنما يظهر بالنسبة للرجل ، فلو قيل (يظهر على المرأة "للرجل" دون غيرها) لكان للأمر وجه ، مع بقاء الإشكال من أوجه أخرى . فأين حسن يوسف ، و حسن الشمس ، و حسن سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم ، و حسن جبرائيل و إسرافيل عليهما السلام . العالم ملئ بالحسن و الجمال و لا يقتصر على المرأة بحال من الأحوال. و حتى بالنسبة للرجل ، فإنه لا يقتصر على المرأة ، و الحسن ليس معنى متعلّق بالجاذبية للنكاح البدني حتى يُقال بالحصر. فلو كتبت امرأة شعراً غزلياً في الحق تعالى، فإنها بالتأكيد لن تقول ليلى و عبلة ، إن كانت علّة التسمية هي ظهور الحسن ، و كذلك لو كانت العلّة الإشارة اللغوية إلى اسم ذات الله فإن "الحق" و "الأحد" و "الواحد" كلها أسماء مذكّرة في اللغة. الحاصل أن التسبيب المذكور غير مقنع. و الأظهر هو ما ذكره الشيخ محيي الدين ابن عربي رضي الله عنه في ترجمان الأشواق عند شرحه للبيت الأخير من قصيدة "صار قلبي قابلا" المشهورة و هو "لنا أسوة في بشر هند و أختها.و قيس و ليلى ثم ميّ و غيلان" فقال الشيخ [فإن الله تعالى ما هيّم هؤلاء و ابتلاهم بحب أمثالهم إلا ليقيم بهم الحجج على من ادعى محبته و لم يهم في حبه هيمان هؤلاء حين ذهب الحبّ بعقولهم و أفناهم عنهم لمشاهدات شواهد محبوبهم في خيالهم فأحرى من يزعم أنه يحب من هو سمعه و بصره و من يتقرب إليه أكثر من تقربه ضعفاً] و كذلك قول الشيخ في مقدّمة شرحه في تعليل استخدامه للسان الغزل و التشبيب في تمثيل المعارف الربانية فقال [و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها و هو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف]. انتهى. فإذن الشيخ ابن عربي يذكر سببان : الأول جذب النفوس اللطيفة ، الآخر الاحتجاج بالأولى على مدّعي حُبّ الذات الإلهية . فإن العبارة عن المعارف الإلهية يمكن أن يتم بأي مثال من أي عالم من العوالم ، "و في كل شئ له آية " لا في النساء و التغزّل بهنّ فقط . و من هنا يمكن تأويل القصائد الخمرية لأبي نواس بتأويل عرفاني مستقيم ، و كذلك تأويل روميات أبي فراس التي فيها فراق و أسر و حزن كذلك ، و كذلك أي قصيدة فيها وصف للموجودات يمكن أن تُضرب مثلا في هذا الشأن ، فإن التنزّل الإلهي قائم في الكلّ . فيرجع الأمر إلى الأمزجة الخاصّة للشعراء أو من يرغبون في جذبهم لسماع و دراسة شعرهم . و صرّح ابن عربي بذلك [لتعشّق النفوس بهذه العبارات] ، و معلوم أن بعض النفوس تشمئز من هذه العبارات في مثل هذه المعاني الإلهية، بل هم الذين اعترضوا على ابن عربي و قالوا أنه [يتستّر لكونه منسوباً إلى الصلاح و الدين] و كذلك الكثير ممن لا يفهم من العلاقة بين الرجل و

المرأة إلا الجماع ، مع اعتقاده - المحدود بمستواه - بأن الجماع من الشهوة البهيمية التي يفعلها الإنسان من حيث هو بهيمة أو شبه بهيمة ، فيشمئزون من الجماع و النساء و شؤونهن - و واضح أن الكلام عن الرجال الذين بأيديهم الأقلام و تحديد أنماط الكلام المقبول اجتماعيا عند الخاص و العام- فإذا جاء شخص و "أنزل" الحق تعالى إلى هذه العبارات "الساقطة" و "الشهوانية" كان ذلك عندهم مرادفاً للكفر و الزندقة أو سوء الذوق و الأدب . فإذن تمثيل الإلهيات بالغزليات نافع لبعض النفوس لا كلها ، و لذلك قال ابن عربي بعدها مُشيرا إلى وجود القيد [و هو لسان كل أديب ظريف ، روحاني لطيف]. فيشبه الأمر المسألة الشرعية : هل يجب الوضوء من مسّ الرجل لذكره أم لا ؟ فجاءت الرواية عن علي عليه السلام مرّة بإيجاب الوضوء و مرّة بعدمه و قال في تعليل العدم "إنما هو بضعة منك". فمن لا يفهم من ذكره إلا أنه سقوط في شهوة بهيمية يجب عليه أن يتوضأ حتى يرتفع شعوره و يشعر بالطهارة و العلوّ المناسب لحال الصلاة التي هي لقاء الله، و أما الذي يرى الذكر "بضعة منك" مثله في الأصل كمثل الركبة و الكبد و شعر الرأس ، اللهم إن له وظيفة خاصّة كما أن لكل بضعة أخرى وظيفة خاصّة مع وجود فوارق طبعا و مراتب بحسب اعتبارات مختلفة ، فإن وعيه لا يسقط و يهبط بمسّ ذكره فليس عليه تجديد الوضوء. فالأمر إذن راجع إلى وعي المُخاطِب و المُخاطَب . الحاصل : لا يوجد سبب وجودي إطلاقي أو لغوي لاستعمال الأمثال الغزلية في المعاني الإلهية ، و إنما هو لسان مناسب لبعض النفوس التي ترى في العلاقة بين الرجل و المرأة أمر أشرف و أسمى من العلاقة البهيمية ، بل لا يعترفون أصلا بأن الجماع علاقة بهيمية بالمعنى السلبي لذلك ، و ذلك قالوا مثلا بوجود "نكاح الأسماء الإلهية" و المقصود هو النكاح بمعنى الجمع و دخول معنى اسم في اسم آخر لينتج معنى ثالثا ليس في كل اسم على حدة، و التناسب بين النكاح الطبيعي و هذا النكاح الأسمائي القدسي واضح، و ذلك من قبيل "إنك أنت العليم الحكيم" فإن الجمع بين معنى العلم و الحكمة ينتج شيئا لا هو العلم فقط و لا هو الحكمة فقط ، بل مزيج منهما ، فقد يكون ثمّة علم بشئ لكن لا حكمة في وضعه موضعه ، فالعليم الحكيم هو الذي يعلم الأشياء و يضع كل شئ في موضعه المناسب له حسب حقيقته ، هذا مجرد مثال تبسيطي و القضية واضحة إن شاء الله. فلولا شرف النكاح عند هؤلاء ، حتى على المستوى الطبيعي ، لما رضيت نفوسهم أن يرفعوا الكلمة و المعنى المجرّد لها إلى مستوى الأسماء الإلهية المقدسة . فالنكاح أمر قدسي إذن عندهم . و هو كذلك كما شرحه الشيخ ابن عربي في الفص المحمدي ، و كما بيّنه الشيخ القونوي في اسم الشكور من كتابه عن الأسماء الحسنى. و الواقع أن الرجل بلغ مبلغاً في حبّ المرأة أشدّ بكثير من العكس، أو ما بقي من إعلان المُحبّين أشد بكثير و لعله لأنهم كانوا يقبلون إظهار الرجل لحبّه بينما العكس كان يحتاج إلى حذر و فيه خجل و غير ذلك من قيود معلومة في هذه المجتمعات. و هذا المعنى هو الذي قصده الشيخ حين ذكر احتجاج الله على من يدّعي محبّته بمدى محبة قيس و غيلان و مجنون بني عامر و أشباههم للنساء ، و هذا الحبّ حقا هو أمر عظيم حسب ما يظهر من أشعارهم و أحوالهم في ما بلغنا من أخبارهم. شدّة الاستهلاك و الانهماك و الاستغراق و التدقيق هي من أقوى إن لم تكن أقوى المظاهر في عالم الناس لمعنى الحب و التأمل في الذات ، فمن هنا كان أخذ هذه الأمثال و البناء عليها أمرا معقولًا مقبولًا ، بالإضافة لأن كل واحد من الشعراء المتألهين العارفين لا يبعد أن يكون قد أحبّ امرأة فوجد شيئاً من معاني الغزليات هذه فسهل عنده نسج الأمثال على أساسها، وهذا الذي يفسّر قوّة المشاعر في أشعارهم. فإذن يتلخّص أن أسباب استعمال لسان الغزل و الأنثى للذات الإلهية هو لأن هؤلاء الشعراء رجال و محبوبهم الطبيعي هن الإناث ، و لأن

لسان الغزل أجذب للنفوس اللطيفة التي يريد هؤلاء الشعراء جذبهم لشعرهم ، و لأن بذلك يقع التذكير بحبّ المجانين و قد قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " اذكر الله حتى يقولوا مجنون ".

ق١: نوعية كلام أهل الله و علّته . قيل في تعليل استعمال الشيخ لاسم ليلى للدلالة على الذات الإلهية (لأن كلام أهل الله يستدلون فيه على المعاني بالإشارات. و ذلك لأن هذه المعاني تفوق ما تحتمله أجود العبارات). نقول : أهل الله يستعملون الإشارات و الرموز و كذلك يستعملون العبارات و التصريح ، و لا يقتصرون على نوع واحد من الكلام ، كما هو بيّن في كتب العرفان و الحكمة الصرفة أو التي يغلب عليها لسان التجريد و المباشرة من قبيل فصوص الحكم و الحكمة و المتعالية . بل كما يظهر من شرح الشارح رضي الله عنه لهذه التائية فإنه بناه على حلّ الرموز و تجريد المعاني بالعبارات ، من قبيل قوله أن ليلى هي الذات الإلهية ، فهذا تأويل للرمز بعبارة واضحة معلومة ، فتعليله لذلك بقوله (لأن هذه المعاني تفوق ما تحتمله أجود العبارات) فيه نظر ، لأن العبارات الجيدة التجريدية يمكن أن تدلّ على ما تقصده العبارات الرمزية الإشارية ، فنفي الاحتمال بالمرّة يحتاج إلى إعادة صياغة. بل إن كانت العبارة التجريدية لا يمكن أن تدلّ على المعاني العالية فكيف يمكن للعبارة التمثيلية و هي أدنى في الدلالة لوجود شبهة و حجاب الصورة على وجه الدليل مما ينزل بالدلالة درجة. فالإشارة تحتاج إلى تأويل للصورة أولا ثم فهم المدلول ثانيا، أما العبارة فلا تحتاج إلى تلك الخطوة الأولى. فحين يقال "أتطلب ليلى" قد يظنّ الظانّ - و قد ظنّوا فعلا في هذا الزمان و كذلك كالذي حدث لابن عربي رحمه الله- أن المقصود هو امرأة من إناث بني البشر، و إن كان الأمر في تائية الحرّاق لا يترك مجالا لهذا الظنّ إلى حد كبير لأن رمزيته تُتاخم التجريد بل تلج فيه، لكن إجمالا لسان الرمز يحتمل مثل ذلك، كما قال البعض في حافظ الشيرازي رضي الله عنه مثلا أن شعره ليس إلا غزلا محضا شهوانيا لا عرفان فيه. و لذلك أستغرب من هذه الكلمة التي يكثر تكرارها من أن معاني الصوفية فوق العبارات و اللغات. هذه دعوى لا حاصل لها. إن كان المقصود بمعاني الصوفية هو نفس المدلول الخارجي لكلامهم، فإن هذا لا يختصّ بمعاني الصوفية بل حتّى معاني أهل الحدادة و السباكة لا يمكن حصرها باللغات، و إلا فأين لفظة و حروف "نافخ الكير" من نفس نفخ الكير في الخارج . كل المدلولات الخارجية لا يمكن حصرها و جلبها للدلالات اللغوية. هذه قضية أوّلية. و إن كان المقصود هو وجود مشاعر معيّنة لا يمكن الإخبار عنها، فمن وجه لا هذا يختصّ بالمشاعر الصوفية، و من وجه آخر و هو الأهمّ فماذا عن كل هذه الكلمات و الاصطلاحات التي وضعها القوم للتعبير حتى المقامات و الأحوال و المواجيد و كل ما قالوه في تعريف كل واحد منها. إلا أن يرجع الأمر إلى القول بأن حال البسط المُعبّر عنه بالحروف "ب س ط " ليس هو نفس المدلول الواقعي الذي في النفس، فنعود حينها إلى ما سبق من كون أي مدلول واقعي لا يمكن تحويله بذاته و بكل وجوده و تأثيره إلى تعبير لساني. الحاصل أن أهل الله تكلّموا بشتى الألسنة و الكيفيات، نثرا و سجعا و شعرا ، و أنزل الله كلامه قرءانا و هو تاج الكلام ، و تكلّموا بالتجريد و التمثيل، بالبرهان و الحدس و بالوعظ. و علّة استعمالهم لكل ذلك ترجع إلى ما ذكرناه في المسألة السابقة ، و إلى كون الكلمة بكل ألوانها يمكن أن تدلّ على الحق تعالى لكونها نزلت من لدنه، "علّمه البيان"، و حيث أن الوحدة الإلهية رسالة الله لجميع الناس ، و لكل ناس لسانهم الخاصّ الذي يحبّونه و يميلون إليه، فجعل أهل الله يتكلّمون بجميع الألسنة حتى تصل الرسالة إلى جميع الناس "و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم" و هذا يشمل اللسان بمعنى اللغة كالعربية و الفارسية و بمعنى نوعية الكلام كالشعر و النثر و ما فوق ذلك من مستوى خاص كالقرءآن العظيم. و الله أعلم.

م٤: هل ثَمّ فرق في البحث عن الذات الإلهية في الخارج أم الداخل . قيل (و الشيخ يخبره أن لا يبحث في خارجه عن هذا التجلي الذاتي، بل عليه أن ينظر في نفسه إليه. و هذا المعنى هو الذي يدل عليه قول الله تعالى {و في أنفسكم أفلا تبصرون}). نقول : أولا هل يمكن أصلا أن يبحث الباحث عن التجلي الإلهي في الخارج ؟ لندقق في النظر. الناظر دائما هو الوعي، أي هذا الشئ منك الذي تنظر به و تشعر به و تجد به، الناظر، أنت، لنختصر و نقول الوعي. سواء أنظرت في الخارج أم في الداخل، فإن الناظر هو الوعي. و إذ قد عرفنا أن المنظور إليه هو الوجود الإلهي ، أي الوجود من حيث هو وجود و هو مقصوده بليلى، و إذ قد علمنا بأن الوجود لا يحتاج للوعي به إلى غير ذاته أي ذات الوجود، و لا يمكن لموجود أن يُفيد من حيث خصائصه و تعيّنه معنى الوجود، و إنما يُفيد ماهيته الخاصّة و يدلّ دلالة تذكيرية بالوجود الذي هو قائم به من حيث أن هذه الماهية موجودة و قائمة في متن الواقع و الحق. فإن كان المقصود ب (ينظر في) هو النظر في الوجود من حيث هو وجود ، فإنه ما ثمّ فرق بين النظر في الخارج أم في الداخل ، لأن الخارج و الداخل موجودات و لها كلّها نفس القيمة من حيث التذكير و التأشير على الوجود الحق الذي هذه الموجودات المحدودة قائمة به. و إن كان المقصود هو النظر في الوجود من حيث ذاته بدون الالتفات إلى الموجودات المحدودة كلها، فهنا أيضا لا يوجد فرق بين خارج و داخل لأن الخارج و الداخل حجاب من هذا الوجه و بهذا الاعتبار. و لا يوجد احتمال ثالث. بالتالي التفريق بين الخارج و الداخل في معرفة الحق تعالى غير سليم. بل إن اختيار الداخل على الخارج من هذا الوجه فيه تقييد و جهل بالوجوه الإلهية و الشؤون الأسمائية الظاهرة في الخارج أيضا. "في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق". و لاحظ أنه قدّم الآفاق على الأنفس. لأن الخارج بالنسبة للنفس هو المحيط، و المحيط هو الله تعالى الذي هو "بكل شئ محيط" و "الله محيط"و لذلك العبد ينظر للخارج أشدّ من نظره للداخل عادة. و إن كان في مرحلة لاحقة من السلوك يبدأ في ملاحظة أن نفسه هي أيضا مجلى اسمه المحيط سبحانه " اعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه" و "نعلم ما توسوس به نفسه و نحن أقرب إليه من حبل الوريد". و حينها يجمع العبد بين الآفاق و الأنفس. و في مرحلة أعلى يرى الآفاق و الأنفس كاسميه تعالى "الظاهر و الباطن" فيكون في عين الوحدة لا غير و لا تقسيم حدّي بينهما. إلا أنه يبقى وعي الإنسان بفرديته قائما في الصحو "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة". فإذن الناظر الذي هو الوعي دائما "داخل" من وجه، و إن كان السلوك التجريدي يبدأ في إزالة وهم تقيّد الوعي بالنفس و يبدأ هذا النور بالظهور مجرّدا و حينها يبدأ الإنسان بالشعور بأن وعيه هو الكون و العالم الخارجي كذلك، و الحقّ أن الوعي نور مجرّد لا هو نفساني و لا هو آفاقي ، "لا شرقية و لا غربية"، و لأنه لا و لا فهو نعم و نعم في عين كونه لا و لا ، كالناظر في المرآة لا هو خارجها و لا هو فيها في عين كونه فيها و خارجها . الحاصل أن معرفة الوجود من حيث ذاته مباشرة غير مفتقرة إلى آفاق أو أنفس . و لا معرفته بطريق تجلياته و مخلوقاته يحتاج إلى ملاحظة خصائص هذه المخلوقات ، فلا كمّيتها و لا كيفيتها، و لا مكانها و لا زمانها ، و لا شئ مما يخصّ ماهيتها و شؤونها يُعتبر كدليل ضروري لمعرفة الحق تعالى، فسواء كان الكون دائريا أو مربّعا أو مثلّثا ، و سواء كانت الفيزياء القديمة حق أو الحديثة هي الحق ، سواء كان الإنسان هبط من المريخ أو من عدن أو خرج من اصبع قرد أو من عطسة كلب أجرب، كل هذا لا يؤثر في قليل أو كثير على معرفة الحق تعالى. نؤكد على هذا المعنى خصوصا في هذا الزمان الذي صار فيه الحداثي من الإسلامويين (الواو لضرورة السخرية) يهتم اهتماما شديدا و مفرطا بالكوزمولوجيا و البيولوجيا الغربية و يظنّ أن إثبات هذه النظرية أو تلك يتوقّف

عليه إثبات وجود الله - و العياذ بالله من الجهل و الجاهلين. و الأدهى - و هو سبب السخرية - أنهم يهتمّون بهذه "العلوم" على حساب الاهتمام بدرس الحكمة العتيقة و العرفان الحقيقي الذي وهبه الله تعالى لهذه الأمّة بوسيلة النبي و الأولياء و العرفاء عليهم السلام، و يسخرون من الذين يهتمّون بهذه الحكمة العالية و يعتبرونهم يضيعون أوقاتهم ب "خرافات قروسطية" (هذه المرّة الواو من عندهم هم).
إن الحق تعالى ليس موجودا من الموجودات له كيفية من الكيفيات حتى يكون محدودا بالتالي يجب البحث عنه و البرهنة عليه كما نُبرهن على وجود أي موجود في هذا الواقع المعيّن لهذا العالم أو شأن من شؤون هذه المخلوقات و العلاقات السببية أو الاقترانية الظاهرية بينها. إن كان الحق تعالى موجودا من عرض الموجودات ، فلا يمكن أصلا لأي علم بهذا الكون أن يدلّ عليه بذاته سبحانه دلالة ما، فمجرّد ثبوت المغايرة بينه سبحانه و بين الموجودات ذاتيا فحينها لا مجال لإيجاد صلة بيننا وبينه، بل نفس الوصل على فرضه هو نفس الفصل. فضلا عن أن العقل من حيث نظره في الماهيات المحدودة لا يفرّق أوّليا بين الماهيات المتحققة "هناك" (في علم الله ، أي الأعيان الثابتة) و بين الواقع منها "هنا" (في هذا العالم الخاص). كل ماهية من حيث هي ماهية متحققة بمستوى من المستويات الوجودية. أما الواقع الخاصّ القائم الآن، من قبيل وجود حيوان اسمه الأسد له رأس واحد لا سبعة رؤوس ، و كون الشمس سببا ظاهرا لإضاءة الأرض لا القمر له هذه الوظيفة ، أي كل الكيفيات و العلاقات ، هذا الواقع الخاصّ ليس بالنسبة للعقل إلا ماهية محدودة يستطيع أن يفرض غيرها من احتمالات لانهائية نظريا، و من هذا الوجه يقع الخطأ في تشخيص الواقعيات سواء ذواتها أو علاقاتها. فما هو الخطأ في تشخيص هذا الواقع؟ يأتي إنسان و يقول أن سبب نمو النباتات هو الصلاة التي أقامها فلان ، و يأتي آخر فيقول بل السبب هو عملية البناء الضوئي، و ثالث يقول لا ندري، و رابع يجمع بوجوه مختلفة بين هذه الأقوال الثلاثة. لماذا وقع الخلاف؟ من حيث الإمكان العقلي كل هذه الأقوال لها وجه صحيح، فلا يوجد شئ في العقل يفرض كون النبات ينمو بصبّ الماء بدلا من صبّ الزيت. و من هنا أيضا تأتي كل روايات "الخيال العلمي" و الخيال عموما. كل هذه الاحتمالات موجودة في العقل أو للعقل اطلاع عليها و قابلية لفرضها و تصويرها و لا يجد في ذاته أن افتراض وجود ثلاثة شموس تضئ أرضا ما يساوي افتراض اجتماع النقيضين في حال توفّرت الشروط التي يمتنع اجتماع النقيضين عندها، واضح أن لا تساوي بين الفرضين. و لذلك حتى الذي يعتقد ب "نظريات قروسطية" فيما يخصّ الطبيعة، لو ذهبت إليه و قلت له بعض المحالات العقلية الصرفة، سيرفض ذلك و يعتبرك مجنونا، و لم تخل أمة من الأمم من تعريف ما للجنون و المجانين مما يدلّ على وجود تعريف ما للعقل و العقلاء بالتالي للحقيقة و الواقع و حدوده أو ما ينبغي أن يكون عليه. فالأخطاء في تشخيص هذا الواقع - و هو أمر لا ينكره أحد بإطلاق - برهان كافي على أن هذا الواقع ليس هو الواقع الوحيد عند العقل. و حيث أن العقل يستطيع أن يُميّز بين وجود الشئ و عدمه ، في نفس الوقت الذي يُخطئ فيه في تشخيص هذا الواقع، فإذن في العقل أيضا تمييز بين مفهوم الوجود و مفهوم الواقع. و هو يحاول أن يرى الشئ الموجود في وعيه و الذي لاحظه و فكّر فيه إن كان موجودا في الواقع كذلك. كل تأمل و تفكر و دراسة في الواقع هي سعي لمعرفة إن كان الوجود قائما بهذا الشئ و تلك العلاقة أم لا. بعبارة أخرى ، هي سعي لمعرفة تجليات الوجود في هذا الواقع الخاص. فالوجود ثابت سواء وُجد هذا الواقع أم لا. فإذن هذا الواقع لا يحصر الوجود و لا يحجب حقيقته كائنا ما كان و كيفما كان. النتيجة لمن أراد الله تعالى و أراد أن يطلبه دراسة علم ما فليطلبه بدراسة العرفان و الحكمة المتعالية التي تذكر الحق و تتأمل في الوجود من حيث هو . و الله الهادي.

م٥: معنى {غيرك ليست} . قيل (و معنى أن الذات ليست غير الطالب، هو من معاني التوحيد الخاص الذي لا يُعلم إلا ذوقاً). نقول : العلم إما بالذوق و إما بالبحث . الذوق هو المباشرة ، البحث هو بواسطة المقدمات الفكرية . فعلى اعتبار أن الأفكار تخصيصات للوجود ، و المطلوب في هذا التوحيد الخاص هو الذات الأحدية التي لا وجود غيرها ، فإن الأفكار تكون سبّاحة في الواقع المحدود لا غير، و لذلك حصر الشارح -بارك الله في عمره و إنتاجه- طريق معرفتها بالذوق. و المقصود هنا بالذوق هو معرفة الوجود بالوجود، "اعرفوا الله بالله" قال الإمام عليه السلام. فالوسائط قيود، و القيود غير محض الوجود لا أقلّ من حيث المفهوم الأعلى و الأساس. فكل وسائط إلى الله من حيث وجوده هي حجب عن الله بقدر هذه الوسائط، فلا تزيده إلا بُعدا. أما إن كان المطلوب هو الله تعالى من حيث أسمائه، فحينها الوسائط أو الوسائل (لا ندقق في التعريف الدقيق للكلمتين، مع وجوده ،في هذا المقام) ضرورية سواء على مستوى قوس النزول لأن الله يُعطي الخلق بالخلق إلا أوّل الخلق فإنه يأخذ مباشرة من الاسم "و اذكر اسم ربّك" "سيؤتينا الله من فضله و رسوله"، لكن ما دون ذلك فيأخذ بوسائل من قبيل استسقاء موسى لقومه فإنه دعا الله مباشرة لكن في إنزال الله للعطاء أمره بأن يضرب بعصاه الحجر و ما سوى ذلك من وسائل حصل بها رزق الله تعالى في هذا الواقع. البعض يرى الوسائل حتى في قوس الصعود، و الكُلّ يرى ذلك بوجه أو بآخر، من قبيل الاستعانة بمخلوق في شئ من الأشياء، نعم الولي يشهد الحق في عين هذا الخلق في حال إعانته له و في حال طلبه العون منه، إلا أنه توسّل بمخلوق في كلتا الحالتين. فعلى اعتبار أن الحق ظاهر باسمه، و اسمه حقيقة صفته، و صفته أساس كل واقع ذاتا و علاقة، فإذن الحق هو الظاهر في كل واقع ذاتا و علاقة ، و هذا معنى "الظاهر" جلّ جلاله. بهذا الاعتبار لا وسيلة إلا به منه إليه له. فهذه عين الجمع، لذلك قيل فيها "أعوذ بك منك".و قال موسى سلام الله عليه "ربّ إني لما أنزلت إليّ من خير فقير" فأثبت فقره لأمر نازل، بينما الله يقول "أنتم الفقراء إلى الله"، فإذن النازل أيضا هو الله تعالى، و هذا معنى "تنزيل من العزيز الرحيم" و أخواتها، فإنها تنزيل لنفس حقيقة الاسم، لا بمعنى التنزيل الذي يفهمه العوام من المجسّمة الذي يتخيلون شخصا جالس في مكان ما يُنزل شيئا غيره كوزير يُلقي الأوراق مثلا إلى شخص آخر جالس تحته، جلّ جلال الله عن هذه التحريفات و الافتراءات بل و الترّهات. فحرف "من" في الآية يدلّ على المصدر و على التبعيض - بالمعنى المجرّد الذي هو ظهور الحقيقة بقدر القابل لا بقدر الفاعل فكأن الفاعل هو الذي تقيّد بينما القيد هو القابل في الحقيقة - و كذلك على النازل ذاته في النظر الأعمق في الآية و بقية الآيات و الحقائق. "أنزلت إليّ من خير" ، و كل خير بيد الله "بيدك الخير"، بل هو الخير "هو خير" كما في الكهف ، بالتالي ما أنزله فهو هو سبحانه و تعالى ، فقال موسى مُعرّفا بالأمر على ما هو عليه "ربّ إني لما أنزلت إليّ من خير فقير" و ما كان موسى من المشركين - حاشاه - حتى يستمع إلى "أنتم الفقراء إلى الله" ثم يُثبت فقره إلى غير الله. موسى يعلم معنى { و غيرك ليست } . فسواء اعتبرنا ليلى من حيث الوجود الحقيقي أو من حيث الاسم الإلهي ، فالحق المحض هو أنها { غيرك ليست } - مع حفظ ما ذكرناه سابقا بشأن الغيرية في الاسم و المجلى.

م٦: سبب الاستفتاح بهذا البيت تحديدا. قيل (و الشيخ هنا يُشير إلى الغاية فيه) أي التوحيد الخاص (مع كون الطالب ما يزال في بداية الطريق، تنبيهاً له حتى لا ينحرف إلى ما قد يتوهمه من غايات; و ذلك لأن الذات أحديةٌ لا يُتصور معها وجود غيرها). نقول: لاحظ كيف أشار الشارح إلى أن التوحيد الخاص هو معرفة كون الذات أحدية لا يُتصور معها (وجود) غيرها. ثم بيّن أن الشيخ بدأ بإيضاح الغاية

من السلوك في بداية السلوك. فكأن باقي السلوك هو مُجرّد انكشاف لهذه الحقيقة الأولية، و تفتّح معانيها و حصول اليقين التامّ بها من كل وجه بقدر الإمكان. فتأمل في مدى الضلال و إضاعة العمر الذي يقع فيه من "يبحث عن الحقيقة" - حسب مفهوم ذلك عند أهل هذا الزمان. هو لا يعرف ما الذي يريد أن يبحث عنه، و لو عرف لما بحث لأنه معه ! السلوك كله خطوة واحدة بلا قدم . أوّل بيت من هذه التائية الشريفة هو السلوك كله و الثمرة كلها ، الباقي تفصيل و تشريح و تفريع و تمثيل و تقريب و محاورة و مغازلة .

م٧ : لماذا اسم "ليلى" تحديدا . الجواب : يشير إلى الليل الذي هو الحالة التي لا تتميّز فيها الأعيان في الخارج ، بل يوجد بساطة و وحدة ظاهرة . و بهذا يدلّ على مقصوده الذي هو الوجود المحض ، و الذي كل المحدودات الإمكانية مراتب في عين وحدته . و كذلك بدأ القصيدة بحرف الألف إشارة إلى معنى الوحدة نفسه ، و جعلها تائية كما قال صاحب شمس المعارف عن حرف التاء أنه يدلّ على ظهور الحق تعالى "في ملكه" و كذلك هذه التائية هي ظهور المعارف الإلهية في اللسان الجسماني الملكي . فالألف المدلول ، و التاء النزول . فتمّت الدائرة و لله الحمد رب العالمين .

-.-

للإنسان وجه لعالم الخلق و وجه لعالَم الأمر. والأمر يُطلق و يُراد به إما عالم التكوين الروحي و ذلك من قوله تعالى "الروح من أمر ربّي"، و إما الأوامر الشرعية المُتعلّقة بالإرادة الإنسانية و ذلك من قوله تعالى "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها". و كذلك ورد قوله تعالى عن خلق الإنسان "من نطفة " مرورا بسلسلة الخلق، ثم قال "ثم أنشأناه خلقا ءاَخر" و ختم ب "فتبارك الله رب العالمين". و معنى "خلقا آخر" جاء من نفخ الروح، بعد خلق البدن الذي يشير إليه نطفة و علقة، و صيرورته خلقا آخر يدلّ على أن نفس هذه الطينية تتغيّر قبل نفخ الروح و بعده، فجسم الإنسان ليس كجسم الحيوان بل له خصوصية بسبب نفخ الروح الخاصّ، و تظهر هذه الخصوصية بالنطق و البيان بالأخصّ، و منه قال "خلق الإنسان. علّمه البيان". لاحظ مرحلة الخلق قبل مرحلة التعليم، و هذا يوازي ما سبق في آية الخلق و الخلق الآخر. بالتالي ختم الآية "تبارك الله رب العالمين" يحتمل أن تكون "العالمين" تشمل عالم الخلق و عالم الأمر الروحي، بل هي قطعا داخلة فيها لأن "العالمين" جمع عالَم، أي لو أخذناها كذلك، لدخل في ضمنها عالم الخلق و عالم الأمر، و الأظهر أن "العالمين" جاءت بالجمع أيضا لتشمل عالم البرزخ و كل درجات العوالم التي كل درجة منها تستحق أن تُسمّى عالما بحياله. و في آية أخرى قال "ألا له الخلق و الأمر" بعد ذكره لخلق السموات و الأرض و أمره للمخلوقات السماوية كالشمس و القمر و النجوم، و هنا الأمر و إن كان يشمل ما مضى بالتضمنّ و اللزوم إلا أنه أظهر في الأمر الكوني أي ولاية الله الكونية الشاملة لجميع المخلوقات و هي شريعة الأكوان المقابلة لشريعة الإنسان "ائتينا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين". الأمر لا يتوجّه إلا لمن له عقل و إرادة. و لذلك لا يُقال عادة : أمرت الحجارة أن تتحرّك. من حيث أن الحجارة عادة لا عقل لها و لا إرادة فلا تؤمر. و إن كان الحقّ أن لها عقل و إرادة "يا نار كوني". لكن عدم استجابتها لأمر البشر عادة جعلها البشر "جمادا" كما أننا نقول عمن لا يفهم و لا يستجيب للنصح و الأمر "كأنه جدار". فهذا حكم نسبي و عُمم هذا الحكم بسبب الجهل على نمط "إن لم تجده فهو غير موجود". الحاصل: إن قيل "عالم الأمر" فالمُراد به عالم الروح. لأن "عالم" لا تُضاف إلى الشريعة، فلا يوجد "عالَم الشريعة" إلا مجازا و لا تجد هذه العبارة مستعملة و أكاد أُراها مُستعملة عند بعض الحداثيين الذين يجعلون كل مجموعة أشياء "عالَم" حتى لو كان عالما "افتراضياً"(غرقى العدم و يزعمون أنهم أولي الواقع !). ثم يوجد الأمر الكوني و هو ما به يعمل كل مخلوق عمله. ثم يوجد الأمر النبوي و هو ما يتنزّل على الآدميين. و الإنسان له وجه لعالم الأمر بمعانيه الثلاثة، ففيه روح، و تابع قهرا لسنن الكون و محدود به عموما، و لابدّ أن يعيش بشرع ما سواء كان شرعا نبويا أو فكريا وضعياً.

بالله تتحقق في عالم الأمر، و بالرحمن تتحقق في عالم الخلق دنيا و آخرة. و الإنسان لكون فطرته و عينه الثابتة تقتضي الكمال التعيّني و الإحاطة الكونية و الجمعية الصورية، فإنه ينقصه أن تكون له صورة مخلوقة كما تنقصه أن تكون له روح مجرّدة. و هذا النقص يجبره اسم الرحمن و هو المُدد للإنسان بصورته المخلوقة. و لذلك لو تأملنا سورة الرحمن التي كلّها ذكر لآلاء اسم الرحمن و تجلياته و مظاهره و تذكر الخلق من أعلاه لأسفله و ظاهره و باطنه، سنجد هذا المعنى.

تبدأ السورة بمستوى الأسماء {الرحمن}. ثم مستوى النور الفاعل الأعلى المجلى الأول {القرءآن}، ثم مستوى النور القابل الأعلى و الإنسان الكامل {الإنسان-البيان}. القرءآن من مستوى التكوين لأنه "روح

من أمرنا"، و الإنسان من مستوى الخلق و هو رأسه و لذلك كانت الخليفة المسجود له. ثم يتنزّل إلى مستوى العوالم فيبدأ بأعلاها و هي الأفلاك {الشمس و القمر-النجم و الشجر-السماء } (الشجر هنا شجر العالم الأعلى من قبيل ما في جنّة المأوى التي عند سدرة المنتهى. فالجنّة فيها شجر. هذا احتمال مقبول و إن كان للآية احتمالات أخرى معقولة مقبولة أيضا). ثم ذكر {الميزان} و هو الرابط بين السماء و الأرض حتى يكون كل شئ بميزان و وزن صحيح و تصحّ المقابلة بين السماويات و الأرضيات و النسب بينهما. ثم نزل إلى {الأرض}. و بذلك انتهت طبقات الوجود العامّة. و لذلك ختم هذا المقطع بقوله "فبأي آلاء ربّكما تكذّبان". فمجمل هذه الطبقات: الاسم الإلهي، ثم الكلام الروحي، ثم الإنسان الخليفة، ثم السماء، ثم الميزان، ثم الأرض. و كل عين من الأعيان الثابتة تمرّ تنزّلا بهذه الطبقات حتى تكون لها في كل طبقة حظّ و نصيب و نسبة، و لذلك حتى ما في الأرض يعكس و يُمثّل ما في الأسماء الإلهية "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها" و قال في أخرى "الله لا يستحي من الحق" فبالجمع بينهما تصير البعوضة فما فوقها في الصغر مظهرا للحق. "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن". ثم يذكر {البحر} و ما فيه و لأن البحر هو التقاء السماء بالأرض فجعله في مقطع لاحق على ذكرهما. ثم يذكر الإنس و الجنّ و هم عمّار هذه الديار. و كل ذلك من النشأة القائمة أي المعاش. ثم ينتقل إلى القسم الثاني من السورة و هو الكلام عن النشأة القادمة أي المعاد. فيبدأ بالنار و أهلها، ثم الجنّة و أهلها. و يختتم السورة بعودة الدائرة إلى نقطة بدايتها أي كما افتتح بالاسم الإلهي "الرحمن" اختتم بالاسم الإلهي "ذو الجلال و الإكرام". بالتالي اسم الرحمن منشأ تعليم القرءآن، لاحظ ليس القرءآن ذاته بل تعليمه و هو إظهاره و كشف صورته، و لذلك قرنه بخلق الإنسان و الخلق صورته لا حقيقته الروحية المجرّدة، وكذلك قرن بهما تعليم البيان و البيان أيضا صورة للمقاصد و المعاني و الأفكار المجرّدة، فقرن الصور ببعضها. و ثنّى بالمعاش و ثلّث بالمعاد و كل ذلك مع ذكر صور و أمثال و آلاء. فالرحمن مُفيض الصور على الموجودات من أعلاها إلى أدناها. و لذلك ورد "رحمن الدنيا و الآخرة". فالإنسان مفتقر للرحمن ليظهر في عالم الخلق خصوصاً.

م: هل الرحمن من أسماء الأعلام ؟

رحمن هي نتيجة رحم-جذر الرحمة و الأرحام- و قالب فعلان-كغضبان و شبعان. و قالب "فعلان" يدلّ على الحركة و الوفرة. فالحركة كقولنا "فيضان" و "غليان". و الوفرة كقوله تعالى عن الآخرة "الحيوان" لأن الحياة فيها أشدّ وجوداً من الدنيا.

و اسم الرحمن يدلّ على وفرة و كمال صفة الرحمة و نسبة الرّحم التي من قولنا "الأرحام" و يدلّ على رحم المرأة الذي تخرج منه الأولاد، ثم يصير ثمّة أنساب، و كلّما اقترب النسب كلما كان التعاون و التواد و التلذذ و التأمين أشدّ أي الرحمة الظاهرة و الباطنة أشدّ. أما الرحمن فالأصل فيه الرحم، لأنه كالرحم التي خرجت منها صور كل المخلوقات، "هو الذي يُصوّركم في الأرحام كيف يشاء". و حيث أن الرحمن هو مفيض الصور على الموجودات، فيصير كالرحم في ذلك مثالا. و لا تستغرب نسبة معنى الرحم لاسم الرحمن، فإن نسبة الكرم إلى اسم الكريم أغرب، فإنما سمّى العرب الكريم كريما لأن الكرم أي العنب تصير على أيديهم خمرا، و الرجل يشرب الخمر فيسكر، و حين يسكر ينفق الأموال بغير قيود و حساب أي بغير "عقل"، فصار كريما. و مع ذلك كان "الكريم" اسما لله تعالى و لعرش الله "رب العرش الكريم". و لا يُقال: "لم يلد". لأننا لا نتكلّم عن الولادة الطبيعية التي فيها انفصال بين الوالدة و الولد، إذ لا ينفصل شئ عن الله تعالى مطلقا. و من لا يفقه الأمثال و طريقتها لا يفقه النبوّة و ألسنتها. فإذن،

الرحمن هو الكامل من حيث معنى الرحم، و ذلك من وجهين. الوجه الأوّل أن كل صور الخلق منه و به. الوجه الثاني-و هو مبني على الأوّل- أن كل المخلوقات أرحام بسببه سبحانه. "أولي الأرحام" على التحقيق تشمل كل المخلوقات بلا استثناء.
و اسم الرحمن يدلّ على شدّة الحركة من حيث أن الخلق كلّه في حركة، و هي ما بات يُعرف اصطلاحا بعد ذلك بالحركة الجوهرية و الحركة العرضية. الخلق في حركة دائمة، فهو في جيشان و غليان و فيضان أبداً. و هذا في المعاش و الدنيا، فإذا جاءت الآخرة ازدادت الحركة حتى تكون حركة الدنيا بالنسبة لها كالسكون "الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون" و "للآخرة أكبر درجات و أكبر تفضيلًا" و "متاع الدنيا قليل". و ارتباط الرحمن بصيغة فعلان يدلّ أكثر على أنه متعلّق بصور المخلوقات، لأن الصور متحرّكة أما الحقائق فثابتة، و لذلك ورد "يثبّت الله الذين ءآمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا و في الآخرة" فجاء التثبيث من اسم الله، و لو كان من اسم الرحمن لما ثبتوا و تثّبتوا و لكان القول متغيّرا متبدّلا. و كذلك في السنن ارتبطت بسنّة "الله" إذ كانت لا تتبدّل و لا تتحوّل.
فاسم الرحمن من الأعلام من حيث أنه لا يوجد تمام هذا المعنى لغير الحق سبحانه. و لذلك لا يوجد "أرحم الرحمانيين"، و لكن يوجد "أرحم الراحمين" لأن الراحمين جمع راحم أي فاعل، و الفاعل تنزّل يليق بالموجودات كرازق و خالق التي نُسبت لهم فكان "خير الرازقين" و "أحسن الخالقين". إذ فاعل أضعف في المعنى من فعّال و فعلان، حين تقول عن شخص أنه غاضب أضعف من أن تقول عنه "غضبان".

يسأل البعض: لماذا أنكرت العرب اسم الرحمن و قالوا "و ما الرحمن"؟ و في السيرة في الحديبية حين كتب النبي صلى الله عليه و سلم كتابا بينه و بين مشركي مكّة كتب البسملة فقال المشركون "ما نعرف الرحمن. اكتب باسمك اللهم" أو كما قيل.
و الجواب: أولا "العرب" لم تنكر الرحمن. إنما أنكر الرحمن بعض العرب و من أشرك منهم خصوصا.
ثانيا العلاقة بين الشرك و بين إنكار اسم الرحمن واضحة مما تقدّم. لأن المشرك فيهم كان يدّعي أن لكل صورة من صور المخلوقات و الكون إلها خاصّا، أو كان يدّعي وجود هذا التعدد في مظاهر المخلوقات. و اسم الرحمن يدلّ على وحدة مصدر هذه الصور الكثيرة. و لذلك قالوا "ما نعرف الرحمن" و لو عرفوه لما أشركوا.
ثالثا يزعم بعض الجهلة من خصوم الإسلام أن العرب كانوا يستعملون "اللهم" لتدلّ على الآلهة الكثيرة، إذ الميم ميم الجمع و "الله" من الإله، فإذن "اللهم"- حسب ذهنهم الذي بقدر الزبيبة - تصير مجموع الآلهة، و يفرّعون أن محمدا حين استعمل "اللهم" في قرءانه أخذ ذلك عنهم فخالط التوحيد شرك ما. و الردّ عليه يأتي به المشركون أنفسهم، فقد قالوا يوم الحديبية "باسمك اللهم"، "باسمك" بالمفرد. و لم يقولوا: بأسمائكم اللهم. فالله تعالى عند العرب كان إله الآلهة و رب الأرباب. إلا أن خلل هؤلاء العرب كان عدم فقه معنى الآلهة و الأرباب على التحقيق و قد قاربوا. مع ملاحظة أن قولهم "الآلهة" يدلّ على أن الإله عندهم ليس علما و إنما نعتا يصحّ أن يُنعت به غيره، لكن الإله شئ و "الله" شئ آخر، الله تعالى اسم علم متعالي جامع. فهذا الصنف من العرب حين نظروا في الخلق علويّه و سفليّه و ما بينهما وجدوا صفاتا إلهيا، كالرازقية و الخالقية و الجمال و النور و العلم و غير ذلك من صفات ظاهرة في الأكوان، فقالوا "هؤلاء آلهة و أرباب". لكن قد عرفوا أيضا أن هذه الصفات ناقصة ليست مطلقة في هذه المظاهر الخلقية، و لذلك قالوا بوجود طبقات من الآلهة و الأرباب فمنهم أقرب و منهم أبعد. و أخيرا قد عرفوا أيضا أنه لا يوجد نقص إلا بوجود الكمال قبله، و لا يوجد المقيّد إلا بوجود المطلق فوقه، فقالوا "ما نعبدهم

إلا ليقرّبونا إلى الله زلفا" أي الله تعالى هو الموجود الأعلى المطلق الكامل. فالعرب كانوا أقرب إلى التوحيد مما يزعم الكثير من الناس. و المقصود ب "اللهم" هو الإله الجامع لكل الكمالات، و ما شرح هذه الميم إلا "له الأسماء الحسنى". و التوحيد دقيق و عميق، و هو أحدّ من السيف و أدقّ من الشعرة، و لذلك لا يظفر بدقائقه و حقائقه إلا من علّمه الله تعالى و اصطفاه لقربه. و كم ممن يزعم أنه من أهل التوحيد قد غفل عن حقائق توحيدية و وجودية قد عرفها و أقرّ بها أولئك المشركون، و اقتربوا من التوحيد الحق أكثر من اقترابه هو.
رابعا وجد في العرب "رحمن اليمامة" سواء قلنا بأنه قال باسم الرحمن قبل كشف النبي صلى الله عليه و سلم لهذا الاسم بالعربية أم بعده. المهم أنه فُهم من هذا الاسم شيئا، و استُعمل. لكن لم يرد "الرحمن" بالعربية لا قبل هذا القرءآن و لا بعده. و لا نعرف له موازياً في أي لسان من الألسنة، أي كلمة واحدة تشمل كل ما تقدّم من معاني الرحمن. (لا نعرف في اللغات التي نعرفها، و نحدس عدم وجودها في غيرها). و مثلا، حتى لو نظرنا إلى كيفية ترجمة هذاالاسم العظيم للانجليزية المعاصرة و من قبل بعض علمائنا سنجد أنهم يستعملون كلمات لا تزيد على معنى الرحمة و الشفقة. أما أن يربط بين معنى الرحمة و معنى الرحم و إطلاق ذلك و الحركة و يقرن ذلك بصور المخلوقات كلها، فهذا لا نعرفه في لسان. بل لم نر هذا المعنى في كتب شرح أسماء الله الحسنى على هذا التفصيل و إنّا لله و لله الحمد.
الحاصل من هذه الفقرة أن "رحمن" لم ينكرها العرب من قبل القرءان أو من بعده بإطلاق.

فرحمن الناس هو من كان مُنكرا عند المشركين. و ذلك بطرق. الطريق الأوّل من حيث سرّه. الطريق الثاني من حيث جامعيته. الطريق الثالث بتعليمه.
أما طريق السرّ، فكل موجود له سرّ خاصّ بينه و بين الحق سبحانه. و هو الوجه الذي به يكون موجودا، و هو عين الوجود المحض المطلق بالإطلاق الحقيقي. من هذا الوجه تكون حقيقته حقيقة الحقّ. فإذا أظهر العارف ذلك و قال "أنا الحقّ" وقع الإنكار عليه كما وقع على اسم الرحمن الإنكار. فالمُشرك ينكر على العارف قوله "أنا الحقّ"، لأنه يرى اثنينة الوجود بل تعدد و كثرة الوجود ذاته، لأنه لا يرى إلا الماهية، و الماهيات متعددة و متدرّجة، فماهية إسرافيل ليست مساوية لماهية الفيل، فالمشرك مضطرّ إلى القول بكثرة الوجود في ذاته. و لذلك المشرك أيضا الذي يزعم أن الله تعالى ماهية من الماهيات اللهم أنه أعظم و أكبر و أجلّ من بقية الماهيات، إلا أنه ماهية لا ريب و هو في صفّها مهما عظم عنها، مثل هذا لاشكّ أنه يضطر إلى الإنكار على "الملاحدة الذين يقولون بوحدة الوجود" و يصلبونهم كالحلّاج سلام الله عليه لو استطاعوا. غرقى الماهية المتكثّرة في غفلة عن الهوية الأحدية بالضرورة. "مما خطيئتهم أغرقناهم فأُدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا". خطيئتهم ماهيتهم، و الغرق في بحر الكثرة المظلم. و النار فناء الماهيات حتى يخلص سرّ الشئ و يقف بوجه الله تعالى فلا يجد حينها موجودا إلا الله تعالى النور المطلق الحق و يعتبر الماهيات الممكنة "كسراب بقيعة يحسبه الظمآن" للمعرفة "ماء" موجودا بنفسه. "حتى إذا جاءه" يوم انكشاف غطاء الكثرة "لم يجده شيئا" إذ الشيئية إنما هي شيئية الله (قل أي شئ أكبر شهادة قل الله) "و وجد الله عنده" إذ هو حقيقة الشيئية و ذاتها. "فوفّاه حسابه" أعطاه صورته المعادية بقدر بصيرته المعاشية. "إلا من أتى الله بقلب سليم"و "الوزن يومئذ الحق".
أما طريق الجامعية، فأن يكون العالِم عارفا بأصول الشرائع و المذاهب كلّها، و يرى أنها صادرة من عين نورانية عقلية واحدة. فيقبلها كلّها من حيث نظرته لأصلها لا من حيث فروعها. فيقول "لقد صار قلبي قابلا كل صورة" بالرغم من لعنه لليهود ! فتأمل و لا تغفل. قبول الأصل و الكليات شئ و قبول الفرع و

الجزئيات شئ آخر. العارف يميّز بينهما. و العارف يأخذ العلم من كل أحد، لكن لا يعمل إلا بشريعة نبيّه الخاصّ. فمن حيث إقراره بالأصل العامّ الجامع لكل الشرائع و الملل و المذاهب و النحل، و من حيث أخذه للعلم و الفائدة والحكمة من جميع الناس شرقا و غربا، ما الذي نتوقّع حدوثه غير وقوع الإنكار عليه من قبل أهل التفريق و التجزئ و الفروع و الظلال الوهمية، كما وقع على اسم الرحمن الإنكار. فوران عقل العارف و كشفه للحكمة في كل مكان، و إثباته لأصل جامع لكل الأفكار و القيم و الشعائر، يجعلان من ليس كذلك ينكر عليه حاله و مقاله و أفعاله.
أما طريق التعليم، فالعالِم يسعى في تعليم كل أحد من الناس. بينما أهل الشرك ليسوا كذلك، يريدون جعل عموم و جماهير الناس في جهل و غفلة و ضلالة، حتى يتمكّنوا من الاستفادة منهم في الدنيا و لقضاء مآربهم الشخصية بغير تدخّل لأي سلطان بالأخص سلطان العلم في ذلك. فيحاربون و ينكرون على من يدعو إلى تعليم كل الناس كما وقع الإنكار على اسم الرحمن.
الروحاني ينكره الخلق. لأنه يجئ بالتجريد و هم غرقى في التجسيد. و لأنه يجئ بإثبات العقل و الحياة للطبيعة و هم يريدون معاملة الطبيعة كآلة ميّتة يسخّرونها لأتفه أغراضهم لو شاؤوا "و أن نفعل في أموالنا ما نريد". و لأنه يجئ بشريعة فيها عبادات و معاملات، و هم يرون أنفسهم كأرباب فلا يعبدون، و يرون أنفسهم كأحرار فلا يتقيّدون، أو لا أقلّ يريدون اختراع ما يشتهونه و يهوونه ليلزموه. و لذلك لا يستقيم أمر الروحانيين إلا بإقامة ملك و "دولة" ثابتة (نقول "دولة" لأن الخلافة الإلهية حسب سنّة التعيين لا يمكن أن تكون "دولة" بالمعنى الشائع، إنما الدولة ما قام على مبدأ متغيّر و هو تنازع الأقوياء و مبدأ السيف و القهر و الغلبة). إذ إقامة مُلك يدور على التجريد، و يُكرم الطبيعة، و يُقيم الشريعة، ضرورة حتمية لسلامة الروحانية في دنيا البشرية.

و من اسم الرحمن أنكر موسى على الخضر. لأن الخضر أظهر لموسى صورا و أخفى عنه عقلها و فكرتها و روحها. فنظر موسى بعقله الخاصّ حسب مبادئ أمر شرعه. فوقع الخلاف بينهما. الصورة الواحدة تحتمل تفسيرات فكرية بقدر الناظرين إليها. فلولا التعيين من الأحقّ و الأولى بالتفسير، لحصل النزاع و الافتراق حتما بين الناظرين. فوقع الإنكار على أصل الصور فقط كما وقع الإنكار على اسم الرحمن.

قالوا: الرحمن رحمة عامّة و هي الإيجاد و التعاطف الحاصل بين الموجودات كلّها. الرحيم رحمة خاصّة و هي التكميل و التنوير الحاصل للمؤمنين فقط. و "رحمتي وسعت كل شئ" للرحمن، لأنها مطلقة. "فسأكتبها للذين يتّقون" للرحيم، لأنها مقيّدة "و كان بالمؤمنين رحيما".
نقول: هذا يدلّ على ما سبق من كون كل شئ من الأشياء و هي الأعيان الثابتة مستقرّ في عين الاسم الإلهي، و الحقّ أن رحمته كقهره كلطفه ككل صفاته تعالى قد وسعت كل شئ، و ذلك في رتبة الإطلاق و الإحاطة الكلية. أما التنزيل و التقييد المُشار إليه بشرط "سأكتبها" و هي الأسباب و الأعمال، فإنما تتعلّق بظهور تلك الصفات في رتبة الخلق.
الشئ يجد راحته المطلقة و سعادته الحقيقية في نفس شيئيته، أي في الكمال الثابت له في عينه الثابتة. حين يتنزّل و يؤمر بالتكوين و ينزل في الخلق، "كن فيكون" يدخل في الكدح و الكبد و الجهاد و المشقّة. أوّل شريعة هي "كن" التي توجّهت للمُراد من الأعيان الثابتة. و أوّل جهاد و طاعة هي "فيكون" هو الذي يكون أي التكوّن من فعل الشئ المُراد، لاحظ أنه قال "فيكون"، لم يقل: فنكوّنه. أو :فكوّناه. أو أي لفظة

لتدلّ على أن الفعل فعل الله تعالى. بل قبل تكليف العين الثابتة أي قبل تكليف الشئ بالتكوّن يكون الله قد أمدّه من قبل بقوّة القيام على هذا الفعل، إذ "لا يكلّف الله نفسا إلا وسعها" و "إلا ما آتاها". و التحقيق أن الوسع و الإيتاء أمر ثابت أزلا لكل عين من الأعيان الثابتة و ذلك بنصيبها الذاتي من الأسماء الإلهية بحكم التجلّي الأقدس لها في أعيان الموجودات سرمدا بل فوق السرمدية. و لذلك لا تذكر الآية إلا الأمر بالتكوين، و لم تذكر إمدادهم بالوسع و إيتائهم القوّة على الاستجابة. لكل عين حظّها و نصيبها من الأسماء الإلهية أزلا و أبدا. أي كل عين قائمة في كمالها و سعادتها. فإذا جاء الأمر بالتكوّن، و بحكم التكوين و التخليق الذي هو تنزّل و هبوط من تلك الرتبة الكاملة، تفقد العين من كمالاتها بقدر تنزّلها و حلولها في دار الفقر و الإمكان و التشتت و الحاجة و الأسباب. و من هنا الكبد و الكدح الذاتي لكل متكوّن و مخلوق. حتى الملأ الأعلى يطلبون الله تعالى كما نطلبه كما نصّ رسول الله صلى الله عليه و سلم، و هذا الطلب لا يكون إلا عن فقد و نقص. بالتالي الكلّ يعاني من نقصان المعاني. فأوّل بلاء و ابتلاء اقترن بقوله "كن". لماذا جاهدت الأعيان و قبلت التكليف و نزلت؟ الجواب: حبّا في الله تعالى. لأنه تعالى أراد أن يرى صورها و يرى تجليات أسمائه في صور قاصرة و ناقصة و متدرّجة و عدمية و فقيرة و محدودة. لولا الحبّ لما ضحى-صوريا- كل موجود بكماله المتعالي و حلّ في دار البلاء السفلي. و بناء على ذلك، نفهم معنى كون الإيجاد رحمة. لأن الرحمة التي هي ضدّ العذاب و الألم لا يمكن أن تكون هي الحال في المعاش على الأقلّ للمخلوقات، إذ الكدح و الكبد مرافق لها و نار الجهاد فرض عليها و الشعور بالنقص و الخوف و الجوع ملازم لها بدرجة أو بأخرى. فالإيجاد من هذا الوجه نقمة للأعيان الثابتة لا نعمة. لكن نفهم الرحمة من حيث أن الموجودات الحادثة قد رحمها الله حين أعطاها شرف تحقيق غايته و رضا نفسه. ثم يحصل لمن وفّى بذلك كشف للكمالات الذاتية له فيترقّى في الدرجات حتى يبلغ أعلى قدر ممكن منها في المعاد. إلا أننا نفهم أن الموجود الحادث، معاشا و معادا، و لو كان في أعلى درجات الجنّة، لا يمكن إلا أن يكون ناقص من حيث نسبته لوجوده الذاتي و عينه الثابتة، و لولا ذلك لما قال "لهم ما يشاؤون فيها و لدينا مزيد"، أما "لهم ما يشاؤون فيها" فإنما نستلهم ا نشاء من فطرتنا و عيننا الثابتة الكاملة فنشعر بالنقص حين نقارن بين واقعنا و كمالنا المتعالي فنشاء جبر هذه الفاصلة فنشاء كذا و كذا. و كل موجود يشاء الكمال لذاته، فلو كان كمال العين الثابتة يمكن أن يتجلّى كلّيا في العين الحادثة- فضلا عن التناقض العقلي في هذا الافتراض إذ يجعل الثابتة عين الحادثة و هذا لا يُعقل إذ الثابتة قديمة و القديم غير الحادث- أقول لو أمكن هذا التجلّي الكلّي لما قال تعالى بعدها "و لدينا مزيد" إذ المزيد يدلّ على إمكان الزيادة و إمكان الزيادة لا يكون إلا للناقص.
أما التعاطف بين الموجودات فجذره شعور العين الحادثة بمصيبتها و مصيبة إخوانها من حيث الحدوث و الفقر الطارئ عليهم بالنزول، فيرحم بعضهم بعضاً لذلك. كمثل أسرة من الملوك هجمت عليهم الحوادث و الحروب فصاروا إلى التشريد و الفقر و الغربة، و فجأة لقي الأمير ابن عمّه الأمير، فإنه يرحمه حين يرى ما حلّ به من البؤس بعد الثروة، و الذلّ بعد العزّ. و لا يكون ذلك إلا برحمة منه سبحانه، فهو يرحم عباده لأنهم جاهدوا في سبيله- و كل حادث مجاهد في سبيل الله بنفس حدوثه و تكوّنه "و له أسلم من في السموات و الأرض". و لذلك لم يرد الجهاد إلا مقرونا باسم "الله" الجامع. إذ كل حادث يُظهر أسماء الله و صفاته، سواء كان من عالم التكوين الأمري أو من عالم الخلق الصوري.

الشرع المحمّدي جاء بالرحمة لجميع المخلوقات إلا ما خرج باستثناء يقتضي إنزال العذاب كالجلد و الحرب في حالات ضيّقة مُضيّق فيها و صعبة و مخصوصة و كثيرة القيود و العمل مستمرّ على عدم

حدوثها بكل وجه ممكن. فهو رحمة عامّة فيها تعذيب نادر جدّا و لا يحلّ بساحة تعذيبه إلا شقي لعين فرّ من الرحمة فرارا بكل جهده. و ملّة إبراهيم ملّة رحمة لذلك قال إبراهيم "من عصاني فإنك غفور رحيم". فأراد الرحمة لنفسه و من تبعه و من عصاه. و لا والله، ما إبراهيم بأرحم من خير الراحمين، و المرء على دين خليله، و خليل الرحمن ما جاء بهذا الدعاء إلا من خلّته، و لذلك ورد أنه قال "تعلّمت الكرم من ربّي". و لولا العلم بعظمة الجهاد الذي تحمّلته الأعيان الحادثة حبّا لله و عشقا له و إيثارا لمراده على مرادها و كماله على كمالها و رضاه على رضاها، لما حصلت هذه الرحمة العامّة في قلب الإبراهيمي و المحمدي. هذا معنى عظيم تحريره لغويا أيسر من تحقيقه نفسيا، و يا طوبى لمن تحقق به و شعر و عمل على أساسه. أولئك هم الوارثون لرحمة الرحمن لا إله إلا هو.

مُلحق: أثناء قراءة وردي من القرءآن بعد الفراغ من هذه المقالة، برز لي شاهد على كون اسم الرحمن من الأسماء التي تعمّ و لا تختصّ كالرحيم، أي يعم إيجاد الأعيان و الحوادث النافعة و الضارّة. و ذلك في قول صاحب يس "إن يردن الرحمن بضرّ". فأثبت صدور الضرّ من الرحمن، بالتالي عمّ النفع كتعليم القرءآن و الضرّ إجمالاً. فإن قيل: لكن هذا ليس من كلام الله و إنما هو كلام رجل حكاه الله عنه. قلنا: أولًا هذا الرجل ولي من أولياء الله، و كلام أولياء الله هو من كلام الله،. ثانياً إن الله لم يُعقّب على كلامه بما ينقضه، فكان تأييداً له. ثالثاً يوجد ما يشهد لمعنى "إن يردن الرحمن بضرّ" من صلب كلام الله و كلام رسوله صلى الله عليه و سلم، كما ورد في خاتمة سورة المُلك "قل أرءيتم إن أهلكني الله و من معي أو رحمنا فمن يجير الكافرين من عذاب أليم قل هو الرحمن". فجعل ما لله هو ما للرحمن، و هو صدور الإهلاك و الرحمة منه تعالى. و أجلى من هذا قوله في مريم "إن كل من في السموات و الأرض إلا ءآتي الرحمن عبدا. لقد أحصاهم و عدّهم عدّا. و كلّهم ءآتيه يوم القيامة فردا". فالكلّ آتي الرحمن يوم القيامة، و معلوم أن بعد هذا الإتيان "فريق في الجنّة و فريق في السعير" فثبت المطلب. فاسم الله يُعيّن المُراد، إهلاك أو رحمة، و اسم الرحمن يُظهر صورة المُراد في سعير أو جنّة، دنيا و آخرة. و الحمد لله رب العالمين.

....

(تعليقات على أوّل ثلاثة فصول من هكذا تكلّم زرادشت)

(١)

أ-المرحلة الأولى هي الاعتزال. الاعتزال عن وعي و نضج و رجولة.

ب-لا يذكر سبب هجران الوطن تصريحاً في هذه الفقرة و لا أذكر أه يعود إليها لاحقا؟ فما السبب؟ قد لا يكون مُهمّاً. لكن بما أن الاعتزال أوّل و أهم الأعمال، و لا اعتزال بلا باعث، فلابد أن يكون هذا الباعث هو أهم الأعمال لأنه سبب أهمها. الذي يبدو من أوّل خطب زرادشت أن الباعث هو الشعور بالقرف من الإنسان العادي، و هذا بدوره مبني على معرفة وجود طبقة أو تصور فوق عادي، بالتالي لا يمكن أن ينبعث القرف من مشاهدة العادي إلا بسبق تصوّر أو حدس الفوق عادي، فالسؤال: من أين جاءه هذا التصوّر الفوقي؟ من قول زرادشت التعليلي في (٣) {إن كلا من الكائنات أوجد من نفسه شيئاً فوقه} يبدو أنها ملاحظة تطور الكائنات من الدودة إلى الإنسان، فكل كائن كان مرحلة بعدها ما هو أعلى منها و أكمل و أشرف، فهل الإنسان هو المحطة النهائية أم أنه مرحلة كأي كائن حيواني و نباتي و معدني قبله في سلسلة الكائنات؟ الذين يرون أنه المحطة النهائية و خاتمة حلقات السلسلة سيرضون بوضعهم الحالي إذ ليس وراء الكمال مطلب. إلا أن موقف زرادشت هو الثاني. فالسؤال الآن: هل عرف زرادشت نبأ الإنسان المتفوّق قبل أن يعتزل أم بعد ذلك و كثمرة من ثمرات {تفكيره} في عزلته؟ كونه خرج من عزلته بهذا النبأ أمر ثابت، فهل كان عنده قبل ذلك حتى نقول أن إيضاح تصوّر التفوّق هو باعث العزلة الأول، فيصير هذا نهجا في التعليم؟ الذي يمكن أن نقوله هو أن هجران الشئ علامة على رفضه و عدم الرضا بحاله. و زرادشت لم يهجر وطنه فقط بل هجر حتى الحيوانات و البلدان كلها و الغابات و {سار إلى الجبل حيث أقام عشر سنوات يتمتع بعزلته} و رفض قوي هذا الذي يبعث على الاعتزال في الجبل لعشر سنوات. و التمتع بالعزلة يشير إلى وجود ارتياح فيها مما يعني الانفكاك عن المؤلم و المرفوض قبلها. و كل هذا يدلّ على أن زرادشت كان يحدس أو يعلم بأن الناس حوله في حالة فردية و مرفوضة بالنسبة لما فوقها من كمال ممكن.

ت-وسيلة تبدّل سريرة زرادشت كانت في ثلاثة أمور: العزلة وَ التفكير وَ البيئة الجميلة المجرّدة.

ث- ما معنى {تبدلت سريرته}؟ لاحظ أنه جعل تبدل السريرة هو علامة نهاية مرحلة العزلة و بداية مرحلة النزول للناس. فما الذي تبدّل؟ هذا مع الفقرة [ب] يدل على أنه زرادشت كان بذرة الإنسان المتفوّق قبل العزلة و صار هو عين المتفوّق بالفعل بعدها، أي العزلة و التفكير و البيئة الجميلة هي كزراعة البذرة و دفنها في الأرض وحدها. و توجّهه إلى {الجبل} و هو عبارة عن العلو، و الشموخ و الجلال و الرسوخ كل هذا يدلّ من حيث دلالة ما تنجذب إليه النفس على ما يستكن فيها-على أن زرادشت هو أوّل إنسان متفوّق تحقق بذلك المعنى الأعلى حقاً، و نزل ليكون هو وسيلة رفع الآخرين لهذا المستوى الأشرف.

ج-ذكر في صحبته في الكهف {نسري و أفعواني} و شبّه نفسه في الحكمة التي حصلت له في عزلته و بتفكيره ب {النحلة}. لماذا؟ أما النسر فلأنه طير جليل و رمز الملوك و الصاعد نحو شمس الحقيقة التي هي مطلب زرادشت، و لذلك ناجى الشمس و اعتبر نفسه مثلها في التأويل فهو شمس الحكمة. أما الأفعوان فهو من القديم رمز الحكمة و يشير إلى الإحاطة الكونية. أما النحلة فلأنها جامعة الرحيق و صانعة العسل، و هذا مثل الحكمة من حيث جمعها بالملاحظة و صنعها بالتفكير. فأشرف الكائنات السماوية و الأرضية و ما بينهما يصحبون الإنسان الأعلى و من يطلب الحكمة ليرتفع و يُظهر طوراً جديداً من الكمال في هذا العالَم.

ح-{لقد كرهت نفسي حكمتي كالنحلة اتخمها ما جمعت} كذلك كل من كانت حكمته بحثية و نتيجة التفكير الشخصي. فهو كالنحلة عامل، و ليس كالقمر مجرد قابل. و لذلك يملّ من الحكمة إن لم يجد من يمدّ يده إليه ليأخذها منه. فهو لا يرى الحكمة كرابط بينه و بين الوجود، بل يراها كوسيلة للإنعام على الخلق و بالتعالي من حيث أن يده كالشمس هي التي تُعطي و تُحرّك و تُحيي الآخرين.
خ- مناجاة زرادشت للشمس فيها أسباب الخروج من العزلة و مبررات النزول إلى الناس. و خلاصتها أنه يُشبّه نفسه بالشمس، و هي المُتفق على عظمتها بالرغم من كونها تعمل على إفاضة النور على غيرها، فيأخذ من هنا أن عظمته لا تُنتقص إذا نزل إلى الناس "العاديين ".
د- {زرادشت يريد أن يعود إنسانا} فالتفكير عملية فوق إنسانية، فحين كان في عزلة مشتغلا بالتفكير كان أعلى من إنسان، و الآن بعد أن امتلأ بالحكمة التي جلبها من العالم الأعلى، يريد أن ينزل إلى الناس ليرفعهم. من هنا نعلم أوّل و أكبر خصائص الإنسان الزكمل: إنه حكيم بالتفكير.
ذ-{و هكذا بدأ جنوح زرادشت إلى المغيب} أي كان مُشرقا كالشمس في عزلته و تفكيره فوق الجبل، فكان في النهار، ثم الآن سينزل إلى ليل الأرض و الناس. فوق حكمة، تحت جهل. فوق تفكير، تحت لعب. و بالكلام سيعمل على تغيير الجهل إلى حكمة، و يثير التفكير، و يجعل أنوار العلو تُشرق على السفليين العاديين. كان بذرة، فصار شجرة طيبة، و الآن بدأ بالإثمار.

(٢)
أ-{فقال الشيخ ليس هذا الرحالة غريبا عن ذاكرتي} الإنسان الحي له أثر بارز في محيطه و على من حوله. وَ أهل الحكمة لا ينسون بعضهم البعض أبداً، فإنهم يحفظونهم كما يحفظون أنفسهم أو أشد حفظاً. و ما ربط بين اثنين-خصوصا رجلين-مثل حبّ الحكمة و السعي لها.
ب-{و لكنه اليوم غيره بالأمس} عرف ذلك منه بالرغم من أن الذي يتبدّل منه إنما هو {سريرته}، و ذلك لأن من استنار قلبه ظهر النور على وجهه و كان شعلة نار في أي محيط يدخله و له حضوره الخاص، و ما أشهد من يميّزه و يعرفه هم أهل البصيرة مثله. أي تفكير لا يُحدث مثل هذا التغيير فما إلا عبث ذهني.
ت-{فأجاب زرادشت: إني أحب الناس} أي أحبّ نفسي، و لزني أحبّ نفسي و هي تريد إفاضة الحكمة و رفع الإنسان و إخراج الإنسان الأعلى، و هذا يحتاج إلى تكليم الناس و إقناعهم، فلذا أنا أحبّ الناس لأنهم وسيلتي في حبّي لنفسي و إخراجي من مللي و تخمتي بحكمتي. لا أحد يحبّ شيئا إلا نفسه، الكلام كل الكلام فيما تطلبه هذه النفس و مدى نفعه للآخرين-فحب النفس لا يقتضي بالضرورة تدمير الغير، بل قد يكون من صلب حبّ النفس التضحية بالنفس من أجل الغير و لو كان الغير كلباً.
يبدو لي أن زرادشت هنا يلخّص أوّل قاعدة في مخالطة الناس، و هي إخفاء حقيقة مقاصدك و إظهار أنك تريد نفعهم هم بسبب "الحب" و أي كلمة غامضة من هذا القبيل، فإن أشد ما يكرهه الناس أن تطلب منهم شيئا لنفسك منهم-اللهم إلا لو كانوا من الكرماء الذي يحبون العطاء لأنهم ملأى بالخير.
ث-{يتقدّم بخطوات الراقصين} الفرح و الدعابة علامة تحصيل الحكمة. العبوس و القسوة علامة الرسوخ في الجهالة. فليس أي عزلة لها قيمة عالية. قد يدخل العزلة كهامان و يخرج كفرعون.
ج-{فقال الشيخ الحكيم:...و ما الإنسان في نظري إلا كائن ناقص} و هو عين رأي زرادشت فيه. لكن الفرق أن زرادشت صعد إلى الجبل و خاطب الشمس، فنزل ليفيد الناس، أما الشيخ فجلس في الغاب فبقي على الأرض فكان همّه نفسه لا غير. فالناس عارف مفيد، و عارف مُحايد، و بقية الناس و هؤلاء ينقسمون إلى طبقات بحسب تفاعلهم مع المفيد. فالمفيد معيار الناس و الزمان.

ح-{إن لخطوات الناسل في الشارع وقعاً مستغرباً في آذان الناس...إلى أين يزحف هذا اللص} بسبب هذا ألحدث أوربا نظريا و عمليا.
خ-{الإله قد مات} أي الإله الذي يتحدث عنه هذا الشيخ الذي لا يبالي بالناس و هو راتع بين الحيوانات في الغابة، إله الرهبان، هذا الإله قد مات بل ما عاش أبداً، إذ من عرف الحقيقة النورانية امتلأ بها حتى توجب عليه بإيجاب لا يجده إلا كأنه نبع من عين نفسه و بإرادته. حتى يذهب و يفيض الحكمة و الكنوز على الناس. هذا المنعزل العجوز ميّت، و الميت لا ينجذب و لا يفكر و لا يحسّ إلا بمثله إذ الشئ ينجذب لجنسه و ما شابهه، كما أن زرادشت انجذب طوعاً إلى الشمس العالية، فهذا العجوز الميّت ما كان له إلا أن يتوجّه لإله ميّت مثله. انعزال العجوز عن الناس يعني قبوله لعدم ترقّي الإنسان، أي لعدم بلوغ الأكمل، و أي إله يوافق على عدم إفاضة الأكمل فهو ميّت أي معدوم و لا حقيقة له، فإن النور الحق يجذب الكائنات للاستزادة من الكمالات و التقرّب إليه بالترقي تجاهه "و قل ربّ زدني علما".

(٣)
أ- لماذا بدأ يخطب في {أقرب المدن إلى الغاب} بينما قد ترك ذاك العجوز في الغاب؟ لأن المنعزل لا يحتاج إلى خطبة، إذ مَن لم يصلحه فكره الخاص، فكيف لفكر غيره أن يصلحه. و كذلك لأن أوّل من هم خارج دعوة زرادشت هم من لهم نفس منظور ذاك العجوز، فكل من له اهتمام غير الارتقاء بالإنسان فلا قيمة له. و التنوير من الأقرب الصالح فالأقرب.
ب-{بهلوانا سيقوم هناك بالألعاب} أي كل من سوى الحكماء من المتكلّمين و "المثقفين" و "الفلاسفة" الحداثيين.
ت-{فوقف زرادشت في الحشد يخطبه} بغير أخذ إذن من أحد. لأن الإذن سلطة، و لا سلطة فوق الحكمة.
ث-{سمات الإنسان المتفوّق: صفاته فوق صفات الحيوانات و الإنسان العادي و النبات و كل كائن الآن على الأرض، غير مُشوّش، صريح النسب، معنى و روح الأرض، مخلص الأرض، غير مزدري للحياة، محيط لا يتدنّس.
ج-زرادشت ضد من يحتقرون الأرض و الجسد. أي الذين يرون عظمة الروح في ازدراء الجسد، و يرى أن الروح إنما تنظر للجسد كما تنظر لنفسها، فالروح العظيمة تريد جسداً عظيماً، و الروح المريضة تريد جسداً مريضاً. فالعلاقة بين الروح و الجسد ليست عكسية بل تجلياتية.
ح-الشرف و العقل و العدل و الرحمة: الفضائل الأساسية. يجب أن تُرى كوسيلة مشروطة لغاية فوقها أو يكون لهذه الفضائل حدود في ضوئها فقط تكون لهذه الفضائل قيمة. على عكس اعتبارها قيماً مطلقة ذات مفهوم واحد مطلق.
خ-الضعيف العادي يرى قيمة حين يحارب الشرّ، بينما القوى الأعلى يرى قيمة حيث يُثبت الخير.
د-ما ذاق من الحكمة من لا يكون موضوعاً لاستهزاء الآخرين، العوام. لزنهم عاديون، و هو من العالمين. و الاستهزاء اعتراف من العوام بمغايرتك لهم، فإما أنك تحتهم و إما أنك فوقهم، فإذا لم يكن التحت فهو الفوق. فالجاهل فقط من يتأذى نفسياً بسبب استهزاء العوام به، و هو دليل أنه طالب شهرة لا صاحب حكمة و منفعة.

....

(حوار في الإمامة)

جاء سلفي وهابي ليُناقش في الإمامة الشيعية، و بدأ يقول "كل ما نعتقده نحن أهل السنة يوجد في القرءآن بنصّ صريح قاطع لا يحتاج إلى تفسير و رأي كالإيمان بالله و الملائكة و الكتب و الرسل فهل تستطيع أن تأتي بنصّ صريح لا يحتاج إلى تفسير من القرءآن على الإمامة التي تقول بها أنت".
قلت: أوّلا لست من أهل السنّة إنما هذه دعوى منك. لكن دعنا من هذا. بما أنك جئت لتناقشتني فيجب أن تقبل شروطي في النقاش و هي شروط عادلة.
قال: بل أنا من أهل السنّة.
قلت: هل تريد أن نتحاور عن الإمامة أو عن الأولى بلقب أهل السنّة؟
قال: بل الإمامة فإن الخلاف حول مصطلح أهل السنّة هو بيننا و بين الأشاعرة و الصوفية و ليس بيننا و بينكم. فما هي شروطك؟
قلت: أبدأ أنا بالكلام و تُجيبني على قدّ السؤال. فإذا فرغت أنا يبدأ دورك أنت. لأنني أريد أن أُقرر مبادئ أستطيع أن أتحاور معك على أساسها. و تجلس أنت و أصحابك بهدوء و لا تقاطعونني، و لكم منّي مثل ذلك بمشيئة الله.
قال: هذا إنصاف.
قلت: أليست الغاية النهائية من الدين، أصوله و فروعه، هي تحصيل النجاة في الآخرة و دخول الجنّة؟
قال: بلى.
قلت: إن كان الشئ يؤدي بالإنسان إلى النار، و هو مما لا يقبل الله فيه الاختلاف، أليس هذا الشئ مُستحقّا لأن نُطلق عليه أنه من "أصول" الدين، سواء كان عقيدة أو شريعة، و أقصد بأصول لا الاصطلاح الشائع الذي يجعل الإيمانيات من الأصول و العمليات من الفروع، و إنما أقصد به الأصل الذي لا يجوز نقضه و من خالفه يدخل النار؟
قال: بناء على اصطلاحك، بلى، إن كان الأمر يؤدي إلى النار فهو من الأصول.
قلت: هل ترك الصلاة عندك يؤدي إلى النار؟
قال: قطعا. فهي عماد الدين و الفارق بين المؤمنين و الكافرين.
قلت: هل يوجد في القرءآن صلاة اسمها صلاة المغرب، هذا الاسم "المغرب" أو "العصر" أو "الظهر" مقرونا باسم صلاة، هل يوجد في القرءآن "أقيموا صلاة المغرب" مثلا أو شئ من هذا القبيل؟
(فبدأ يتلعثم و يشعر بالخطر)
ثم قال: و لكن إن هذه المسألة...
(فقاطعته فورا)و قلت: لا لكن و لا غير لكن، احفظ شرطك فإن المسلم عند شرطه، أجب على قدّ السؤال، فإن كانت توجد فأعطني النصّ الواضح الذي لا يحتاج إلى تفسير، و إن كان لا يوجد قل لا يوجد و دعني أكمل أسئلتي فضلا لا أمرا.
(بدأ يحمرّ وجهه)
ثم قال: بهذا النصّ على التسمية كلّا، لا يوجد.
قلت: هل يوجد في القرءآن أعداد الصلوات و أعداد ركعات كل صلاة، مثلا "أقيموا صلاح العصر التي هي أربع ركعات" أو "أقيموا الصلوات الخمس و من لم يفعل فأولئك هم الكافرون" مثلا أو أي شئ من

هذا القبيل ينصّ فيه صراحة على أن الصلوات التي هي عماد الدين هي خمس صلوات مفروضة، و كل صلاة عدد ركعاتها هو كذا بالتحديد و النصّ الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل؟

(بدأ يعرق جبينه توتّرا أمام أصحابه و الناس، و أراد أن يخرج عن السؤال فنبّته بإشارة بعيني و يدي أن ألزم الطريق).

ثم قال بهمس: كلّا لا يوجد.

قلت: حتى يسمعك الناس، قلت لا يوجد نصّ على أعداد الصلوات الفرائض و لا يوجد نصّ على عدد ركعات كل صلاة، صحيح؟

قال متضجّرا: نعم صحيح، هيّا أكمل أسئلتك بسرعة.

(فابتسمت و ابتسم أصحابي و أمارات الغضب و الخوف على وجه أصحابه).

قلت: هل كيفية هذه الصلوات، و نصّ الأذان، و تفاصيلهما، كالقيام ثم التكبير و الركوع و السجود و على كم عضو و كل تلك التفاصيل، هل يوجد كل ذلك في القرءآن؟

قال: كلّا هذه في السنّة.

قلت: لم أسألك من أين جاءت، أجب على قدّ السؤال كما اتّفقنا.

ثم قلت (بعد أخذ نفس لأفصل بين المرحلتين من الاستدلال) : هل في القرءان تبيان كل ما يحتاجه الإنسان ليدخل الجنّة ؟

قال (باستعجال ثم ندم): قطعا !

قلت: لكنك قد سبق أن أجبتني بأن صلوات الفريضة الخمس المعلومة هي "عماد الدين و الفارق بين المؤمنين و الكافرين" و أن تاركها في النار "قطعا". و بعد ذلك قلت أن لا أسماء هذه الصلوات، و لا عددها، و لا تفاصيل كيفيتها.

فقال: لكن في القرءان وجوب الرجوع إلى السنّة "أطيعوا الرسول" و "ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا". فما يصحّ عن الرسول هو من القرءان لأن القرءان أمرنا باتباع الرسول.

قلت: الحمد لله. وصلنا. فإذا كان الأمر كذلك، و إن كانت الصلاة التي هي "عماد الدين" لا توجد في القرءآن بنصّ ظاهر لا بصورتها المحددة و لا بكيفيتها و لا بعددها و لا بأسمائها، فمن أين توجب علينا أن نأتيك بصفات الأئمة و أعدادهم و أسمائهم من القرءان بنصّ صريح قاطع لا يحتاج إلى تفسير؟ كما أن الصلاة جاءت ببيان الرسول، فكذلك الإمامة جاءت ببيان الرسول. و في القرءآن تأصيل أصل الموضوع.

(أقول هنا ما لم أقله هناك لأني لا أريد أن أخلط على عقل السلفي الضعيف: بل في القرءان تفصيل كل شئ و لكن لا ينفتح لكل أحد. فإنما جادلت السفلي بالحدّ الكافي لكسره و إرشاده).

(و بدأ أصحابه ينظرون إليه كناظر إلى السراب بحثا عن الشراب، فلم يرجع بشئ)

ثم قال: حسنا أريد أنا الآن أن أسأل.

قلت: لم أفرغ بعد. ما سبق كان تقرير أصل واحد. و بقي أصل آخر إن تقرر استطعنا أن نُكمل الحوار إن شاء الله كما تحبّ.

قال: هات.

(و سمعته يهمس و يدير وجهه: يا شيطان. فضحكت)

قلت ملتفتا لأصحابي: جبرائيل شيطان بالنسبة للشياطين.

(فضحكنا).

ثم قلت: حسنا لنكمل. يا شيخ السنّة (و في قلبي : سنّة بني أميّة و النواصب) من أفضل في عقيدتكم الصحيحة عندكم، نحن أم الصحابة ؟

قال: ما هذا السؤال السخيف، الصحابة قطعاً.

قلت: ألست تقول بأنه لا يصلح الخلف إلا ما صلح به السلف؟

قال: هذه كلمة صحيحة قالها بعض علماء السلف.

قلت: هل كان الصحابة يرجعون لرسول الله في شتّى أنوا ع الأمور من تفسير الرؤيا إلى كيفية إنفاق أموالهم و تمضية ساعات يومهم إلى مسائل الحرب و السياسة إلى كل القضايا عموما؟

قال: كانوا كذلك رضي الله عنهم.

قلت: فالرسول كان ضرورة للصحابة؟

قال: كان ضرورة حتى بلّغهم الدين.

(فانفتحت أعين أصحابي و أصحابه تعجّباً من هذه الجرأة)

قلت: تقصد أن الصحابة صاروا في غنى عن الرسول !

قال: لم أقصد ذلك.

(و لم يحسن التفسير).

قلت: ألم تقل قبل قليل أن الصحابة كانوا يرجعون للرسول في كل أمورهم تقريبا، و كتب الحديث و السيرة شاهدة على هذا المعنى، بالتالي كلّما وجدت الحياة كلّما كانت الحاجة للرسول مستمرّة، و لذلك قال بعض الصحابة أن المدينة أظلم منها كل شئ يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه و سلم و بدأت الفتن تظهر و الفرقة تنتشر و الاختلافات تحصل و الارتداد و ما إلى ذلك مما يعلمه الجميع و هو شرّ جاء بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه و سلم، فهل يمكن أن يستغني الصحابة عن رسول الله؟

قال: أعوذ بالله، كلا لا يمكن.

قلت: ثم ما هو "الدين" ؟ أليست سنّة الرسول من الدين ؟

قال: نعم السنّة من الدين.

قلت: و أليست السنّة هي تقريرات و أفعال و أقوال و أحوال الرسول صلى الله عليه و سلم؟

قال: بلى.

قلت: فإذن الدين دائم الظهور و التنزّل ما دام الرسول حيّا، فلا يمكن أن يتم تبليغ الدين كلّه أصلا، لأن كل تقرير و كل قول و كل فعل من رسول الله صلى الله عليه و سلم هو من الدين، فالتبليغ إنما يكون لكتاب الله تعالى، و حتى الكلام على مسألة هل كتاب الله انتهى كلّيا بوفاة الرسول أم أن الرسول لو كان عاش أكثر كان يمكن أن ينزل عليه مزيد من القرءان، هو مسألة أخرى لسنا بصددها و حسبنا إثبات استمرارية التبليغ بالسنّة، و خلاصة المسألة أن نزول القرءآن كجواب و تعليق على حوادث من حياة الرسول و الأمّة دليل على إمكانية استمرار القرءآن إن بقي رسول الله في الأمّة أكثر، و لكن كما قلت حسبنا ما سبق من برهان السنّة.

قال: حسنا ، قد أجبتك ، لا يمكن للصحابة أن يستغنوا عن الرسول صلى الله عليه و سلم.

قلت: ألم يفترق الصحابة بعد وفاة الرسول و حدثت خلافات معلومة بينهم حتى لو فرضنا أن الخلاف تم حلّه في السقيفة أو بعدها لا يهمّ، المهم أن الخلاف حدث و كادت الفتنة أن تقع بسبب مسألة الإمامة و من خليفة الرسول؟

قال: نعم وقع الخلاف و لكن الله وقى المسلمين شرّه بأبي بكر الصديق و عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

قلت: على قدّ السؤال من فضلك، سألتك إن كان قد وقع الخلاف أم لا. و قلت نعم قد وقع. حسبنا هذا. و الآن، بما أنه قد قررنا أن بقاء الرسول أفضل من ذهابه للأمّة سواء من ناحية حلّ الخلافات العلمية أو السياسية، و كذلك قد قررنا بأن وفاة الرسول ترتّب عليها نزاع بين الأمّة بدأ من يوم وفاته حتى يومنا هذا و كما رأينا و نرى الفرق و الجماعات و الأسر و القبائل تتنازع منصب الإمامة السياسية تحديدا و انتشرت نظرية السيف و سفك الدم في سبيل الملك و التسلط على الأمْة. فأسألك: هل رسول الله أراد اجتماع الأمّة أم افتراقها؟

قال: اجتماعها.

قلت: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، صحيح؟

قال: صحيح.

قلت: ألم يبشّر النبي صلى الله عليه و سلم بأن الأمّة ستبقى لمئات من السنين، لا أقلّ في الحديث الصحيح الذي بشّر به بمجدد على رأس كل مائة عام، مما يدلّ على وجود أكثر من مائة عام للأمة و قد حصل، و لا أقلّ ببشرى فتح القسطنطينية و هذه وقعت بعد أكثر من ثمانمائة سنة، و غير ذلك من أدلّة تكشف أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يعلم بأن الأمة ستبقى لمئات من السنين.

قاطعني و قال: نعم، هذا صحيح، و ما علاقة ذلك بناقشنا؟

قلت: إن هدأت و استمعت ستعلم إن شاء الله. هل تعلم متى مات آخر صحابي و آخر واحد شهد النبي صلى الله عليه و سلم من أزواجه و أصحابه؟

قال: ما أذكره هو أنه لم يتجاوز قرنا واحدا بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم.

قلت: صدقت. هو أبو الطفيل الكناني رضي الله عنه، و على أبعد الأقوال توفّي سنة ١١٠هـ، فتقريبا بعد مائة سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه و سلم.

قال: ثم ماذا؟

قلت: بما أن أصناف المسلمين أيام رسول الله صلى الله عليه و سلم لم تكن إلا ثلاثة أصناف، و هم الصحابة و أهل البيت و أزواج النبي، و لم يستمرّ في الأمّة وجود أحد من هؤلاء إلى يومنا هذا إلا من يقع عليهم اسم "أهل البيت" سواء فهمت أهل البيت بأي معنى من المعاني التي قيلت في تفسيرهم، سواء أولاد الحسن و الحسين إجمالا، أو الإمام محمد بن الحسن العسكري، أو ما شئت، فإن الأصل المجمع عليه هو أن الصحابة و أزواج النبي فنوا بعد قرن، فلا يمكن أن تكون الخلافة الجامعة العاصمة للمسلمين بعد هذه المائة سنة إلا في أهل البيت، مما يكشف عن أنها لم تكن أصلا حتى قبل ذلك إلا لأهل البيت. و هو مصداق حديث "تركت فيكم ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدا: كتاب الله و عترتي أهل بيتي". لم يقل لا أصحابي و لا أزواجي. لأن "أبدا" لا تنطبق عليهم، بل لا تنطبق عليهم حتى بعد مائة سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه و سلم.

و بما أننا قد قلنا بأنه لا يصلح الخلف إلا ما صلح به السلف، و إنما صلح السلف بوجود إمام معصوم فيهم و هو النبي صلى الله عليه و سلم الذي له إرشادهم و قيادتهم في جميع أمورهم الخاصّة و العامّة، فإذن يجب أن يكون في الأمّة إمام معصوم كذلك حتى يصلحوا كما صلح السلف.
و بما أننا قلنا بأن النزاع على الإمامة السياسية وقع حتى بين الصحابة، فغيرهم أشدّ اختلافا منهم (و هي كذلك كلمة لعثمان في قصّة كتابة القرءآن في زمنه). فإن كان الصحابة اختلفوا، و لو لفترة على قولك، فإن أسباب هذا الاختلاف لاشكّ ستكون في الأمّة بل ستكون أشدّ منها فيهم. و هذا بالضبط ما وقع. فإن تُرك أمر الاختيار للناس، فإن كل شخص و جماعة سيروا أنهم الأولى بالأمر، و هو ما وقع أيام الصحابة و بعدهم و إلى يومنا. و حين ترى كل جماعة و أسرة و قبيلة أنها أولى بالإمامة السياسية أو المُلك، فإن حلّ هذا النزاع لا يمكن إلا أن يكون بحدّ السيف و القهر. و هو ما وقع حين أخضع أبو بكر و من معه من سمّوهم بالمرتّدين، أو إذا لم يعجبك ذلك، فهو ما وقع بعد ذلك في الأمّة باتّفاق و إلى يومنا هذا. و لا يوجد إلا ثلاث احتمالات لتعيين الخليفة أو الإمام السياسي تحديدا، إما أن يكون بتعيين من الله و رسوله، و إما أن يكون بالغالب بالسيف، و إما أن يكون بانتخابات يقوم بها الخاصّة أو العامّة أيضا. أما التعيين فهو ما نقول به و نثبته الآن. و أما السيف و سفك الدماء فلا يقول به مسلم عقل شيئاً من كتاب الله و سنّة رسوله صلى الله عليه و سلم بل و الحكمة عموما. و أما الانتخابات العامّة فلا يوجد لها نظير في الأمّة من يوم وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم حتى يومنا هذا، و ما حدث في السقيفة لم يكن إلا اختيار الخاصّة بل فئة قليلة جدّا من الخاصّة يمكن أن تجلس في سقيفة (و السقيفة ليست ملعب من ملاعب روما و إنما هي مكان لا نتصوّر أنه يتّسع لأكثر من مائة شخص مع المبالغة). بالتالي ما حدث فعلا هو اختيار فئة من الناس. و هذه الفئة لم يختارها أحد، و لم يقبل بنتيجتها باقي المسلمين الذين يزيدون على المائتين ألف قطعا بل و زيادة، و لا حتّى كان فيها بعض كبار المهاجرين كمسلمي بني هاشم مثلا، و لا المرضيين عند رسول الله كبلال و سلمان و عمّار مثلا. ثم خرجت هذه الفئة بقرار من عند أنفسها و عملت ما عملت مما يعلمه الناس. و طريقة السقيفة هذه لا توجد لها شرعية لا في كتاب الله و لا في سنّة رسول الله صلى الله عليه و سلم. فضلا عن القرار المُتّخذ فيها. بل إنها تهوّر ما بعده تهوّر. لأنها بعد إذ أعرضت عن كتاب الله و سنّة رسوله، لم تؤسس أمر الاختيار على أساس يمكن أن تستمرّ عليه الأمّة كجماعة إلى مئات السنين بل أكثر من ألف و خمسمائة سنة و ما يأتي، و لذلك قريبا ما انحلّ كل شيئ و اشتغلت في الناس آثار نظرية السيف و هي الحاكمة فعليا في الأمّة مع الأسف بناء على تهوّر السقيفة. فالنزاع السياسي لا يمكن أن يُحلّ إلا بنظرية التعيين الإلهي الرسولي. و لم نعهد في كتاب الله و لا في سنّة رسول الله أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يترك أمر تعيين عامل الصدقة أو حامل راية إلى غير نفسه الشريفة، فضلا عمّا فوق ذلك.
قال: قد أكثرت. فهل يوجد في الكتاب أو السنّة التعيين الذي تتحدّث عنه؟
قلت: أما الكتاب. فلا يوجد تعيين للإمامة الكبرى التي لها الطاعة إلا و هو صادر من الله تعالى مباشرة أو بوسيلة نبيّه. أما المباشرة فكتعيين آدم خليفة و نصّه عليه للملائكة. و كاختيار يوسف و أمر يعقوب و إخوته بالسجود له. و كاختيار طالوت بوسيلة نبي بالاسم و التعيين. و إجمالا القرءآن كلّه على هذه الطريقة و لا يوجد أحد يجلس في منصب خليفة الله أو خليفة رسول الله إلا و بتعيين من الله و تعيين من رسول الله. لا يوجد اختيار الخاصّة و لا اختيار العامّة. حتى في مثل اختيار موسى سبعين رجلا لميقات الله، إنما اختارهم موسى بنفسه و لم يقل للناس اختاروا لأنفسهم. و حتى اختيار موسى لخليفة مؤقت

له حين ذهب لميقات ربّه و التكليم اختار هارون بنفسه. فليس في القرءآن إلا الله يختار مباشرة، أو الله يختار بوسيلة نبي، أو نبي يختار من بعده و يقوم مقامه، أو نبي يرث من نبي بأمر الله و تأييده.
أما السنة فالأصل الذي قرره النبي صلى الله عليه و سلم هو "كتاب الله و عترتي أهل بيتي". و حقّا لم يستمرّ في الأمّة إلا "عترتي أهل بيتي". ثم بدأ العترة بعليّ عليه السلام "من كنت مولاه فعليّ مولاه". و لولا أن لعلي كل ما لرسول الله صلى الله عليه وسلم باستثناء النبوّة الخاصّة، لما كان خليفة له. و هذا ما حصل و صدّقه التاريخ فعلا. فإن عليّ كان يحتاج الكلّ إليه و لا يحتاج هو إلى أحد في علم و لا حكم. فالمبدأ العام هو "عترتي أهل بيتي"، ثم أوّل مظاهره "فعلي مولاه"، ثم يتسلسل من بعد عليّ حسب ما يقرره كل إمام كما هو المبدأ القرءآني في التعيين. و الكلام هو عن قطب دائرة الأمة و مركزها، و ليس عن المناصب الفرعية و الصغيرة و العامّة، فقد يكون ثمّة عالِم في وقت موسى، لكن منصب موسى شئ و منصب العالمية شئ آخر. و الكلام هو عن الإمامة الكبرى التي لا تكون إلا لواحد. ألم ينصّ رسول الله صلى الله عليه و سلم على وجوب وجود إمام واحد فإن خارج آخر ليفرّق الجماعة فيجب قتله(إن أراد التفريق بالقتال طبعا)؟
قال: نعم هذا الحديث صحيح و معروف.
قلت: فإذن يجب أو يوجد إمام واحد، ليقود جماعة واحدة، و يكون هذا الإمام قائما مقام رسول الله،أنشدك الله هل يمكن أن يتحقق ذلك بآراء الناس و تفضيلاتهم الشخصية ! متى تحقق ذلك و أين. بل هذا مستحيل لا يُعرف له شاهد لا في كتاب و لا سنّة. إن كان الرسول أحيانا يختار شخصا لقيادة الجيش مثلا، فيعترض بعض الناس، كما حدث مع زيد بن ثابت أو ابنه أسامة رضي الله عنهما. مشكلة من ينازع في الإمامة الكبرى التي هي استمرارية لإمامة رسول الله صلى الله عليه و سلم، إلا من لا يتأمل في الكتاب و السنّة بل و لا يحتاج إلى كثير تأمل. يجب أن يوجد في الأمة لتصلح من يكون استمرارية لرسول الله صلى الله عليه و سلم إلا من الوجه الخاصّ الذي هو نزول قرءان مثلا بحكم ختم النبوّة الخاصّة، أما كل ما سوى ذلك فلو لم تكن ثمّة استمرارية له بدرجة ما، فسدت الأمّة. و هو ما يحدث كل يوم من أيام الصحابة حيث بدأوا يتذمّرون من فساد الزمان و قرب قيام الساعة لانتشار الظلم و الضلالة، و النظر في كلماتهم قبل كلمات غيرهم تكشف عن ذلك أشدّ الكشف. و حصول الفتن بعد الفتن، و الاغتيالات في إثر الاغتيالات، و انقلاب الدول و انتشار الحروب الأهلية، كل ذلك بدأ من عدم قيام خليفة للرسول يكون خليفة فعلا للرسول من أوّل الأمر.
قال: أحتاج أن أذهب الآن، لنكمل هذا النقاش لاحقا.

....

(ترجمة الفصل الثاني من الباغفهاد غيتا الهندية)

١
قال سنجايا "قال كريشنا قاتل-مادهو لأرجونا، الذي كانت عيناه المخفوضتان مُترعة و مُحمَّلة بالشفقة المخلوطة باليأس "
قال السيد،

٢
من أين جاء، يا أرجونا، ضعفك في وقت الامتحان، غير المُناسب بتاتاً لأبناء الأشراف؟ العار، لا السماء، هي نهايته!

٣
أي ابن بريثا، العجز لا يكون طبيعتك الفعلية! اهجر خوار قلبك، قُم، أيها الحارس من العدوّ! "

٤
"قال أرجونا،
كيف يمكن لي أن أشنّ الحرب على هؤلاء الرجال المُبجّلين، بهيسما و درونا، بقوسي، أيها القاتل للشيطان مادهو؟

٥
أفضّل تسوّل عشائي على قتل ّهولاء الأستاذة الأفاضل أبدا؛ إذا ذبحتهم، بالرغم من طمعهم في مملكتي، فإن عشائي سيتلوّث بأشلاء دموية.

٦
و لا نحن نعلم إن كان من الأفضل لنا أن نغلبهم أو نُغلَب. لا نودّ أن نعيش بعد ذبح أبناء دريتاراشترا هنا أمامنا.

٧
تيّار الشفقة يطغى على وجودي، ذهني مُشوّش جدّا فلا يعرف واجبه؛ نبئني بيقين، أي من هذين هو الأفضل؟ أرشد التلميذ الذي يسجد لك!

٨
لا شئ مما أراه يمكن أن يعالج الحزن الذي أذبل جميع حواسّي بالكلية، و لا لو كنت أملك سلطة أرضية فذّة مطلقة، و لا لو كانت لي السيادة في السماء! "

قال سانجايا،

٩
" هكذا أرجونا، صاحب الشعر الكثيف، قال لكريشنا، راعي البقر الإلهي: «لن أُقاتل». و لم يقل شيئًا بعد بقوله هذا.

١٠
"ثم خاطب كريشنا، الواحد غير المهزوز، أرجونا الكئيب حيث كانا واقفين بين الجيشين، و هو يضحك منه، إذا جاز التعبير "

"قال السيد:
١١
" بالرغم من أنه يبدو أنك تتحدّث بحكمة، فقد تفجّعت على من لا ينبغي أن يُتفجْع عليه: الحكماء لا يندبون من مضى أو من لم يمضوا بعد ".

١٢
لم يكن ثمّة وقت لم أكن فيه، و لا أنت، و لا هؤلاء السادة حولنا، و لن يأتي أبداً وقت بعد ذلك لن نكون فيه موجودين.

١٣
المُتجسّد يمرّ خلال الطفولة، فالشباب، و ثم الشيخوخة، ثم يُحصّل جسداً آخر؛ بخصوص هذا الأمر الحكماء لم يضلّوا.

١٤
الاتصالات بالمادّة التي بها نشعر بالحرارة و البرودة، باللذة و الألم، عابرة، تأتي و تذهب: يجب أن تُدبّر لنفسك كيفية تحمّلها.

١٥
مثل هذه الاتصالات لا تُهيّج الرجل الحكيم، أيها الثور وسط الرجال، الذي بالنسبة له اللذة و الألم واحد. إنه مؤهل للخلود.

١٦
المنعدم الوجود لا يمكن أن يوجد، و لا يمكن لما هو موجود أن ينعدم. يقينية هذه المقالات معلومة للرائين للحقيقة.

١٧
اعرفه بأنه غير قابل للهلاك، ذلك الذي عمّ و تخلل كل شئ؛ لا يمكن لأحد أن يتسبب في تدمير الواحد الغير قابل للفناء.

١٨
أجساد الواحد المُتجسّد السرمدي الغير محدود الصمد يُقال أنها تموت؛ أما الواحد فيستحيل: لذلك، خذ السلاح، يا بهاراتا!

١٩
هذا يعتقد أن الواحد يقتل؛ ذاك يعتقد أنه ينقتل؛ كلاهما ينقصه الفهم: إنه لا يمكن أن يقتل أو ينقتل.

٢٠
إنه غير مولود، و لا هو بائد إطلاقا، و بعد أن تحقق لن يخرج من الكون؛ عتيق، لم يولد، كائن خالد، إنه لا يموت حين يتلاشئ البدن.

٢١
كيف يمكن لإنسان يعلم أن الواحد خالد(لم يولد و لا ينتهي) أن يقتل أو يتسبب في ذلك؟ مَن المقتول؟

٢٢
الذي يتخلّى عن الثياب البالية ينطلق ليلبس ثيابا جديدة؛ كذلك بالضبط، حين يتخلّى عن الأبدان البالية، المُتجسّد سيُلاقي غيرها.

٢٣
لا يمكن لهذا أن تثقبه الأسلحة، و لا يمكن لهذا أن تلتهمه النيران؛ المياه المتدفّقة لا تستطيع أن تُبلل هذا، و لا الرياح العاصفة أن تُجفف هذا.

٢٤
لا يُثقب، لا يُحرق، لا يُبلل و لا يُجفف-خالد، كُلّي التخلل، راسخ، غير متحرك، دائم هذا!

٢٥
قد قيل عن هذا غير الظاهر و لا يُتصوّر و لا يتغيّر؛ لذلك، بما أنك علمت هذا الآن، يجب أن لا تندب، أرجونا.

٢٦
لكن حتى لو كنت تحسب أن هذا مولود و يموت مرّة بعد مرّة، للأبد، أيها المحارب العظيم، و لا حتى حينها عليك أن تندب هذا.

٢٧
الموت مضمون لكل المولودين، و الولادة مضمونة لكل الميْتين؛ عليك أن لا تندب ما هو بكل بساطة عاقبة حتمية.

٢٨

البدايات غير ظاهرة، لكن الظاهر هو الحالة الوسطى، و النهايات غير ظاهرة مرّة أخرى؛ فإذن ماذا تشتكي؟

٢٩

البعض ينظر إلى هذا كأعجوبة، و كذلك البعض يُخبر عن هذه الأعجوبة، و آخر يسمع عن هذه الأعجوبة، لكن حتى بعد السماع عنها، لا يعلمها أحد.

٣٠

الواحد لا يمكن أن يتلاشئ في بدن يسكنه، أيا سلالة بهاراتا؛ و لذا لا كائن يستحقّ الندب.

٣١

و يجب أن لا ترتعد من درك وظيفتك كمحارب؛ بالنسبة له لا يوجد أفضل من حرب صالحة.

٣٢

و لو بالصدفة سيكونوا قد فازوا باب السماء المفتوح على مصراعيه، أي ابن بريثا، المحاربون يفرحون في المقتالة لمثل هذا!

٣٣

إن تراجعت عن الحرب العادلة، فسلوكك سيكون شريراً، إذ ستكون قد تخلّيت عن كُلّاً من واجبك و اسمك المُكرَّم.

٣٤

الناس سيتحدّثون عن عارك للأبد، و الرجل المُكرّم الذي يسقط من الكرامة إلى الهوان يُعاني مصيرا أسوأ بكثير من الموت.

٣٥

المحاربون العظام سيفكّرون بأنك رجعت عن بهجة المعركة خوفاً؛ و أولئك الذين ظنّوا بك خيرا في وقت ما سيعتبرونك عديم الأهمية.

٣٦

كلمات شائنة لا تُنطق ستُقال عنك مِنْ قِبَل أعدائك! براعتك سيُسخر منها! أي مقاساة أشدّ من ذلك؟

٣٧

إن ذُبحت، ستفوز بالملكوت؛ انتصرت، الأرض لك! لذلك، قُم يا ابن كُنتي، كُن حازماً للمعركة!

٣٨
عندما تستوي عندك اللذة و الألم، الربح و الخسارة، النصر و الهزيمة، حينها شارك في المعركة، أرجونا؛ الشرّ لن يتكدّس عليك!

٣٩
النظرية تُعلن العقل الأعلى، لكن اسمع عنه الآن في التطبيق. بالانشداد للعقل الأعلى، ستترك التقيّد بالعمل.

٤٠
هنا لا يوجد إهدار للجهد، لا تراجع، ابن بريثا؛ القليل من هذه اليوغا (التوحيد) سيحمي الواحد من خطر عظيم.

٤١
هنا العقل الأعلى، بعزمه الشديد، غير منقسم، أرجونا، بينما عقول غير العازمين تتشتت في طرق كثيرة لا نهاية لها.

٤٢
غير البصير، الذي يجد متعته في الشعائر الفيدية(الهندوسية)، ينطق حديثا مُزهراً مُنمّقا، مُعلناً، "لماذا، لا يوجد شيئ غير هذا! ".

٤٣
أولئك الذين طبيعتهم الرغبة، مُركّزاً على السماء، يلوون على مختلف شعائر الشهوة و القدرة، و التي ثمرتها هي إعادة الولادة.

٤٤
تأملهم لا يُعطي تعقّلا حازماً، لأولئك المُتعلّقون بالشهوة و القدرة، الذين أفكارهم مسروقة بحديثهم.

٤٥
الطبيعة هي موضوع الفيدا؛ كن حرّا من الكيفيات الثلاث، أرجونا، و الأزواج المتضادة؛ ابق في الحقّ، مالكاً للنفس.

٤٦
ما نفع البئر الفائض على كل الجهات، كذلك نفع الفيدا للعالِم البرهمي.

٤٧
اهتمامك يجب أن يكون بالعمل، ليس أبداً بثمار العمل؛ هذه يجب أن لا تُحفّزك أبداً، و لا التعلّق باللاعمل.

٤٨
راسخاً في هذه الطريقة، اعمل بلا تعلّق، أرجونا، غير مُتحرّك بالخسارة و النجاح! التسوية هي اليوغا.

٤٩
العمل دون طريقة العقل العالي بكثير؛ اطلب الملجأ هناك، إذ مُهانين أولئك الذين ينبعثون بثمار الأعمال!

٥٠
المُقوَّم بالعقل الأعلى هنا ينفض يديه من العمل الصالح و الطالح؛ لذلك، كن مرتبطاً بالتقويم؛ التقويم هو المهارة في الأعمال.

٥١
بعد تركهم لثمرة العمل، الحكماء المُتعلّقين بالعقل الأعلى يتحررون من قيود إعادة الولادة، و يذهبون إلى حيث لا فساد.

٥٢
حين يجتاز عقلك الأعلى دغل الأوهام، ستتخلّص من السحر بما يُسمع في الفيدا.

٥٣
عندما يصير عقلك الأعلى غير متحرّك و يقوم بثبات في التأمل، غير متكدّر بالوحي، حينها ستنال الاستقامة.

"قال أرجونا،

٥٤
قل لي كريشنا كيف لي أن أعرف الإنسان المنتظم في حكمته، المستقرّ في التأمل، كيف يجلس مثل هذا و يتكلّم و يتحرّك؟ "

" السيّد المبارك أجاب،

٥٥
حين يتخلّى عن كل الرغبات الداخلة في عقله، أرجونا، و نفسه الجزئية تستقرّ في النفس الكلّية، حينها تُدعى حكمته مستقرّة.

٥٦
ذلك الذي لا يضطرب بالمقاساة أو بالرغبات، المتحرر من الغضب و الخوف و الشهوات، يُدعى عارفا ذا عقل قارّ.

٥٧
الذي هو غير ملتهب العاطفة بالكلية، لا يفرح بالمليح، و لا يرفض غير المليح، هذا راسخ في حكمته.

٥٨
و حين يقبض هذا جميع حواسّه بالكلّية من موضوعاتها، كالسلحفاة حين تقبض أعضائها، حكمته حسنة التأسيس.

٥٩
حين ينقطع المُتجسّد عن الطعام، فإن المواضيع الحسّية تزول، باستثناء الذوق، و الذي يغادر بعد أن يُشاهد الواحدُ الأعلى.

٦٠
و مع ذلك الحواسّ الثائرة التي للرجل الفطن أيضا و الذي يُجاهد ضدّها، أرجونا، ستخطف عقله بالقوّة.

٦١
ذلك الذي أخضع حواسّه، عليه أن يجلس، مُنضبطاً، قاصداً إيايّ. حكمة الذي أخضع حواسّه راسخة جدّا.

٦٢
التعلّق بالحسّيات يأتي للذي يتأمل فيها؛ من التعلّق تأتي الرغبة، و من الرغبة يأتي الغضب.

٦٣
الوهم ينشأ من الغضب، فقدان العقلانية من الوهم؛ و بغياب العقلانية، العقل الأعلى ينهار، و يضيع الإنسان.

٦٤
غير المُستعبَدْ للمكروهات و الشهوات، بالرغم من تفاعله مع الحسّيات، يكون مُسيطراً على نفسه و كابحاً لها. هذا سيُحصّل الطمأنينة.

٦٥
انقطاع المقاساة كلّها يتولّد من طمأنينته. العقل فوراً يصير مُستقرّاً لصاحب الفكر المُطمئن.

٦٦
لا يوجد عقل أعلى في الخالي من السيطرة، و لا التأمل؛ لا سلام بدون التأمل؛ و بدون السلام، لا سعادة.

٦٧

العقل الذي يحكم نفسه بالحواسّ غير المُهذّبة يخسر التمييز، كالريح تعصف بسفينة عن مسارها في البحر.

٦٨

لذلك، أيها المحارب المُدجج بالسلاح، ذلك الذي حواسّه مقبوضة عن الحسّيات يُقال أنه ثابت في حكمته.

٦٩

في وقت ليل الموجودات جميعها، الإنسان المُسيطر على نفسه مُستيقظ؛ حين تستيفظ الموجودات هو وقت الليل بالنسبة للعارف البصير.

٧٠

فكما أن المياه تنصبّ في البحر، الذي، حين يمتلئ، يصير ساكناً و غير متحرّك، السلام يأتي للواحد الذي جميع الرغبات تدخله، ليس للواحد الذي لا يزال يرغب الرغبات.

٧١

الرجل الذي تخلّى عن جميع الرغبات، ينطلق، حرّا من الأماني، غير مبالي ب "أنا" و "لي"، و بانعدام الأنانية، يُحصّل السلام.

٧٢

هذه هي الحالة الإلهية؛ الذي- بلا توهّم، يأتي إلى هذا، ماكثاً هناك حتى نهاية زمنه، أرجونا- يعرف المطلق. ".

....

(عن شهادة الوليد بن المغيرة المخزومي في القرءان)

١- حتى تثبت شهادة خصم يجب أن تكون ثابتة في مصادر الخصم. أما أن تدّعي أن خصمك شهد لك بينما الشهادة غير موجودة إلا في مصادرك، فهو من أصناف السفه. اللهم إلا في حالة واحدة. و هي أن تكون العبرة عندك في نقل شهادته أو ذكرها ليس صورتها بل مضمونها، و مضمونها مطلق و مبدأ من المبادئ التي تريد تثبيتها. و هذه هي العلّة في ذكر شهادة الوليد المخزومي في حقّ القرءان و أنه ليس بشعر شاعر و لا سجع كاهن و لا شئ من أصناف كلام العرب التي جاؤوا بها من عند أنفسهم أو من عند الجنّ حسب اعتقادهم.

٢-من طرق إثبات أن القرءآن ليس من كلام العرب، هو أن تُحيط أوّلا بكلام العرب ثم ترى أن القرءآن خارج عن هذا الإطار العام. و قولنا {تحيط} لا يعني الإحاطة الكمّية الشخصية، بمعنى أن تُعدد كل كلمة كلمة نطق بها عربي، فإن هذا فضلا عن استحالته لا داعي له. و إنما المقصود الإحاطة الكيفية التمثيلية؛ و نقصد بالكيفية الأنماط العامّة للكلام العربي و التي هي في الحقيقة الأنماط العامّة للكلام كلّه، أي النثر و السجع و الشعر إجمالا. و نقصد بالتمثيلية وجود شواهد كافية على كل نمط من هذه الأنماط عندك تُمثّله لك تطبيقياً، من قبيل المُعلّقات و الخطب و النثر و الحكم العربية ما قبل نزول هذا القرءآن. فإن حصلت عندك هذه الإحاطة، ثم عرفت القرءآن، ستجد في نفسك مغايرة بين القرءان و بين كل ذلك الكلام.

٣-لاحظ أن الوليد لم يقل أن القرءآن ليس بشعر و لا سجع فقط، أي لم يذكر الجانب الموضوعي للكلام، و إنما ذكر الجانب الذاتي أيضا فقال أنه ليس بشعر شعراء كذا و لا بسجع الكهّان و هكذا. و هو الحقّ. فإن الكلام لا ينبع إلا من نفس، و هو من ظهور و تمثّل هذه النفس فيشتمل على رائحتها بالضرورة و لو من وجه. فمعرفة أن القرءان ليس شعر شاعر و لا سجع كاهن و لا غير ذلك من أصناف كلام المتكلّمين من الناس، يعني أن القرءان لا في نمطه كتلك الأنماط و لا في نفس مُنشئه كتلك النفوس. فهو خارج عن الإنشاء الإنساني ذاتا و موضوعا.

٣- فما الفائدة من كلّ ما سبق؟ الفائدة هي كما ذكرنا من قبل على ما أذكر و نعيده لأهمّيته: معرفة كلام العرب مُهمّ لمعرفة كلام الربّ، و ذلك حسب قوس الصعود أي من الخلق إلى الحقّ. لكن حسب قوس النزول، فإن معرفة الله كافية في إحداث الله تعالى في قلب عبده لنور به يعرف أن القرءآن كلامه و نازل من لدنه، و هذا الوجه هو الذي على أساسه جُعِل الله تعالى شاهدا على رسالة الرسول صلى الله عليه و سلم في قوله "قل كفى بالله شهيداً بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب". فالغافل يزعم أن الإحالة على شهادة الله هي إحالة على غائب و هي دعوى تعجيزية لأنه لا يستطيع الإنسان أن يعرف شهادة الله على شئ إذ الله غيب. لاحظ أن نفس الاعتراض يدلّك على رتبة و منزلة هذا المعترض عند الله و في المعرفة بالله. فهو صادق من وجه، كاذب من وجه. صادق من حيث الكلام عن رتبته هو، كاذب إن زعم أن كلامه هذا صحيح بإطلاق و ينطبق على جميع الناس، فكأنه إذ لم يجد ادّعى أن الشئ غير موجود و هذه مغالطة بشرية شائعة تنبع من أمر حقيقي و هو مركزية النفس عند نفسها فلا تجد وجودا إلا نفسها فحيث لم تجده فيها ترى أنه غير موجود مطلقا. أما بالنسبة ل "من عنده علم الكتاب" أي من

صار عنده هذا العلم ليس بطريق الاستقراء و الدراسة، بل بطريق الكشف و الوراثة أي بطريق التلقّي من لدن حكيم خبير بالإسراء إلى حضرة العليم الحكيم بإمداد السميع البصير، فإن مثل هذا يعرف شهادة الله بالله، فيشهد برسالة رسول الله يقيناً.

....

(فضل الخلف على السلف)

يزعم البعض أن من العقائد الأساسية للنجاة هي الاعتقاد بأفضلية الصحابة رضوان الله عليهم و رحمهم الله على جميع المسلمين بإطلاق، حتى يصير كل واحد واحد من أهل القرن الأوّل من المسلمين و لو ظاهراً خير من جميع المسلمين بعد ذلك إطلاقاً، و لو كان الأوّل معاوية و كان الآخر جعفر الصادق أو ابن العربي أو جلال الدين السيوطي. و يُقال أن هذه هي "عقيدة أهل السنّة" و المقصود بالسنّة هنا- حسب الفرض- هي سنّة النبي صلى الله عليه و سلم، مما يعني أو يجب أن يعني أن النبي بقوله أو فعله أو تقريره قد صادق على هذه العقيدة. فهل الأمر كذلك فعلا؟

ورد في الأصول التسعة للأحاديث السنّية أربعة أحاديث صحيحة و حسنة و قويّة أي معتبرة مقبولة كلّها مروية عن صحابة و فيها ذكر لصحابة و كلّها نصوص لرسول الله صلى الله عليه و سلم لا مرفوعة و لا مظنونة النسبة إليه.

الحديث الأوّل و الثاني له نفس المتن لكن عن رجلين من الصحابة أحدهما من الكبار و الآخر من الصغار { عن عمّار بن ياسر و عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "مثل أمّتي مثل المطر لا يُدرى أوّله خير أم آخره"}.

نقول: نصّ النبي صلى الله عليه و سلم في أمّته إطلاقاً {مثل أمّتي}، و هو كذلك حديث عن مسألة الأفضلية و المفاضلة بين أفرادها و أعصارها إذ يتحدّث عن أوّلها و آخرها. فهو حديث متعلّق بالعقيدة محلّ البحث مباشرة. كما هي الأحاديث الأخرى في الباب كلّها و سبحان الله تتحدّث عن موضوع العقيدة مباشرة.

و العقيدة النبوية هي التالي { لا يُدرى أوّله خير أم آخره }. فهنا جعل أمر المفاضلة مُبهماً. بالتالي القطع بأن الأفضل هو الأوّل-كما يفعل السلفية و أضرابهم في هذه المسألة-هو مخالفة لهذا النصّ النبوي الصريح. فالموقف النبوي الأوّل هو اللاأدرية، أي التوقّف حسب الاصطلاح العلمي بعد ذلك. فتنبّه لهذا و احفظه جيّداً: الموقف الأوّل المسموح به نبوياً هو التوقّف في المفاضلة بين أوّل الأمّة و آخرها، أي بين السلف و الخلف.

و لاحظ أنه جعل الأمّة كلها {كالمطر}. و لم يجعل أوّل الأمة كالذهب و آخرها كالحديد مثلا، كما هي عقيدة السلفية.

الحديث الثالث {عن أبي عبد الرحمن الجهني قال: بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه و سلم إذ طلع راكبان فلمّا رآهما قال "كنديان مذحجيان" حتى أتياه فإذا رجال من مذحج. قال: فدنا إليه أحدهما ليبايعه. قال: فلما أخذ بيده قال "يا رسول الله أرأيت من رآك فآمن بك و صدّقك و اتّبعك ماذا له؟" قال "طوبى له". قال: فمسح على يده فانصرف. ثم أقبل الآخر حتى أخذ بيده ليبايعه قال "يا رسول الله أرأيت من آمن بك و صدّقك و اتّبعك و لم يرك؟" قال "طوبى له ثم طوبى له ثم طوبى له" قال: فمسح على يده فانصرف.

نقول: أوّلا، لاحظ أن "الصحابة" هنا هم الذين بدأوا قضية البحث في المفاضلة بين من رأى النبي و بين من لم يره، على فرض استوائهما في الإيمان و التصديق و الاتباع. فبالنسبة للسلفية إذن، البحث في هذه المسألة "من عمل السلف الصالح" و ليس بدعة مستحدثة، فلا يأتين أحد و يعترض بأن البحث في هذه المسألة لا داعي له و لا يفيد شيئا، فإن الصحابة سألوا عنه، و النبي أجاب عنه و لم يقل لهم أن هذه المسألة لا فائدة منها و لا يترتب عليها أثر عملي و أي من هذه التهرّبات المشهورة عند القوم حين يشعرون بالعجز عن الجواب المحكم.

ثانيا، العقيدة السلفية الشهيرة تجعل مناط التفضيل هو رؤية النبي في الظاهر صلى الله عليه و سلم. فمن رأى النبي أفضل ممن لم ير النبي في الدنيا. فهل هكذا أجاب النبي صلى الله عليه و سلم؟ كلّا. و النصّ لا يحتمل التحريف كما هو واضح. فالنبي قد عكس القضية تماماً. فصار من لم ير النبي أفضل ممن رأى النبي، على فرض الاستواء في الإيمان و التصديق و المتابعة. سبحان الله ! و كأن العقيدة السلفية موضوعة لمناقضة قول النبي تمام المناقضة. النبي لم يقل: لا فرق بين من رآني و لم لم يرآني، العبرة بالإيمان و التصديق و الإتباع فقط. النبي لم يقل حتى هذا المقدار. بل جعل لمسألة رؤيته في الدنيا أهمّية خاصّة، و جعلها معياراً للتفضيل و المفاضلة بين المؤمنين، لكن على العكس تماما مما تقول به العقيدة السلفية. فقد جعل النبي صلى الله عليه و سلم لمن لم يراه ثلاث تطويبات، و لم رآه تطويبة واحدة. فإذن من لم يراه أفضل بثلاث مرّات ممن رآه. كما أنه بشّر المُحلّقين في الحجّ ثلاث مرّات و المُقصّرين مرّة واحدة، فثبت بذلك فضل الحلق على التقصير عند الجميع. كذلك هنا قال {طوبى له ثم طوبى له ثم طوبى له} لمن لم يره، و أما لمن رآه فقال {طوبى له} مرّة واحدة فقط.

ثالثا، الحديث يثبت إمكان حصول الإيمان و التصديق و الاتباع بدون رؤية النبي صلى الله عليه و سلم في الدنيا. و أحاديث غير هذا تزيد من تأكيد ذلك.

رابعا، حيث أن حصول الإيمان و التصديق و الاتباع للرسول صلى الله عليه و سلم بدون رؤيته في الدنيا يقتضي عموما حصول النقل لكلامه و أحواله و أفعاله، و ذلك يكون بالكلام دائما في المقام الأعلى في هذا العالَم، و الكلام إما ملفوظ و إما مكتوب. بالتالي يمكن لأهل العلم بالقرءآن و السنّة من الخلف أن يحصلوا على درجة تزيد على درجة السلف من الصحابة و غيرهم، بناء على الفقرة الثالثة السابقة.

خامسا، هذا الحديث يؤسس لموقف التفضيل، لا التوقّف كالذي سبق. لكنه يجعل الأفضل من لم ير النبي صلى الله عليه و سلم في الدنيا. على العكس تماما من العقيدة "السنّية" المُنجية المزعومة.

الحديث الرابع {عن ابن محيريز قال: قلت لأبي جمعة-رجل من الصحابة-حدّثنا حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه و سلم. قال :نعم أحدّثك حديثا جيّداً. تغدّينا مع رسول الله صلى الله عليه و سلم و معنا أبو عبيدة بن الجرّاح فقال "يا رسول الله أحد خير منّا؟ أسلمنا و جاهدنا معك" قال "نعم، قوم يكونون من بعدكم يؤمنون بي و لم يروني"}

نقول: هذا حديث مشحون. تأمل أولًا أن السائل ابن محيريز لم يكن من الصحابة، فهو ممن لم ير النبي صلى الله عليه و سلم في الدنيا، و إنما سأل سؤالا عامّا من الصحابي أبي جمعة و هو أن يحدّثه بأي حديث عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، فهو يريد العلم و النفع. فما الذي اختاره و اصطفاه أبو جمعة الصحابي من بين جميع الأحاديث التي سمعها من النبي صلى الله عليه و سلم؟ أكان حديثا في الصوم أو الصدقة أو الجهاد ؟ أكان حديثاً "عمليا" ؟ أم ماذا؟ الجواب: كان حديثا "جيّداً" و هو في المفاضلة بين الصحابة و غيرهم. و لك أن تسأل نفسك لماذا اختار هذا المعنى من دون غيره. و أضعف الإيمان أن تستنبط من هذا الحديث و اختياره أن من اهتمامات بعض الصحابة كان نقل أفضلية غير الصحابة عليهم أحياناً، أو لنقل نسف عقيدة أفضلية الصحابة المطلقة و كأنهم كانوا يعلمون- و هل يجهل ذلك من يعرف القرءآن- أنه سيأتي قوم و يؤسسوا لمثل هذه العقيدة لغايات يرمون تحقيقها.

ثانيا، الذي سأل النبي صلى الله عليه و سلم "أحد خير منّا" لم يكن "صحابيا عاديا" و لا مسلما من متأخري الإسلام، بل كان من "العشرة المبشّرين بالجنّة" عند القوم، و كان "أمين هذه الأمّة"، و كان "من المهاجرين الأوّلين السابقين"، و كان من المجاهدين الكبار في الإسلام من الصحابة. أبو عبيدة بن الجرّاح هو السائل، و الذي اجتمعت فيه خصائص الصحابي الممتاز، الدرجة الأولى من الصحابة أو "صاحب سموّ ملكي" إن شئت. فماذا كان جواب النبي صلى الله عليه و سلم له؟ {نعم} !! نعم يوجد خير منكم. و هنا نتوقّف قليلًا: حين يأتي من يدّعي أن مسلما من المسلمين في القرون اللاحقة، هو خير من الصحابة أو خير حتى من بعض أو كلّ العشرة المبشّرين بالجنّة، أو غير ذلك من تفضيلات، لا يعترضنّ "سنّي" على استحالة ذلك مطلقا، نعم يمكن أن تشكك في الأفضلية الشخصية لكن لا يحقّ لك أن تنسف المبدأ و إمكانه من الأساس. فالنبي صلى الله عليه و سلم هو من أسس لهذا المعنى و المبدأ بصراحة و قوّة. و مرّة أخرى، مسألة المفاضلة بين الصحابة و غيرهم هذه المرّة لم يطرحها رجل مذحجي مجهول جديد الإسلام و طرحها قبل أن يدخل في الإسلام و يمكن أن يدّعي مدّع أنه سأل مثل ذلك لأسباب جاهلية في نفسه لم يتطهّر عنها بعد. و إنما السائل هنا هو أبو عبيدة بن الجرّاح، و سأل ذلك بعد حصول الجهاد مع النبي صلى الله عليه و سلم فإذن في الفترة المدنية حسب الظاهر، و سواء كان في الفترة المدنية أو المكية فالمعنى ذاته ثابت على الوجهين. و مسألة التفضيل بين الصحابة و غيرهم، أهل مسألة عملية أم نظرية؟ واضح أن أصلها نظري بحت، فهل لا تحلّ حلالا و لا تحرّم حراماً في صورتها كما هو واضح. بالتالي، النبي صلى الله عليه و سلم أذن في الأبحاث النظرية و العقائدية إن شئت، و أجاب عنها. الصحابة و كبارهم كانوا يسألون النبي عن قضايا نظرية و غير عملية و كانوا يهتمّون بها. هذه أصول كاسرة لشغب المشاغبين و فرار المغالطين، فاحفظها.

ثالثا، جواب النبي صلى الله عليه و سلم بُني على قضية الإيمان به و قضية رؤية و العلاقة بينهما. و لم يلتفت إلى الإسلام و الجهاد معه صلى الله عليه و سلم الذي بادر به أبو عبيدة بن الجرّاح رحمه الله. سؤال بن الجرّاح " أحد خير منّا . أسلمنا و جاهدنا معك ". النبي لم يُجب عليه بقول: باستثناء الإسلام و الجهاد معي، فنعم يوجد خير منكم لأنهم آمنوا بي و لم يروني. مثلا. لم يلتفت النبي للإسلام و الجهاد معه في المفاضلة هنا. بل بنى على شئ واحد {يؤمنون بي و لم يروني}. من هم هؤلاء ؟ {قوم يكونون من بعدكم} أي من بعد الصحابة، أي الخلف حسب الاصطلاح. فلا يُقال بعدها أن أفضلية الصحابة المطلقة تعتمد على الرؤية فقط، فالرؤية سبب لنزول الدرجة هذه هي السنّة. ثم ليس كل من رأى النبي و آمن به

و سُمّي صحابياً حسب العقيدة السلفية هو شخص جاهد مع النبي بل كثير منهم أسلم بعد الفتح سواء فتح الحديبية أو فتح مكّة، و مع ذلك تُنسب لهم أفضلية مطلقة لمجرّد الرؤية، و كأنه تحدّي للنبي صلى الله عليه و سلم و لما بيّنه من معايير المفاضلة في الأمّة.

رابعاً، لو دققنا في قول النبي صلى الله عليه و سلم {يؤمنون بي و لم يروني} سنجد أنه مبني على مقولة الإيمان و مقولة الرؤية. أما الإيمان، فهو في القرءان- كبقية اصطلاحات النبي صلى الله عليه و سلم المستمدة من القرءآن- يُطلق و يراد به النظريات كأصل و العمليات كاستثناء، لكنه يُطلق على الاثنين. فمثلا حين يقول تعالى "ءآمنوا و عملوا الصالحات" يصير الإيمان هنا هو النظريات أو العقليات أو الاعتقادات، أي الأمور التي تحتاج إلى وعي و إدراك فقط، على عكس العمليات التي تحتاج إلى إرادة و تفعيل من المأمور بها و الراغب فيها. فالإيمان فعل العقل و الروح و القلب، و العمل الصالح فعل الإرادة و القصد و العزم. و مثلا حين يقول تعالى "لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا". هنا أيضا الإيمان جُعل في رتبة، و الكسب جُعل في رتبة أخرى لاحقة، فيكون الإيمان التعقّل و الكسب التعمّل. (ربط الإيمان بالتعقّل هو ربط قرءآني. "و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون" و غير ذلك من آيات كثيرة في الباب). و مثلا حين يقول الكفار في الآخرة "فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نردّ فنعمل غير الذي كنّا نعمل" هذا يثبت أن الشفاعة كافية في حصول النجاة، بل و مقدّمة على العمل الصالح، و لذلك قدّموها في الكلام و جعلوها قسما بحياله يساوي قسم "أو نرد فنعمل"، و الشفاعة لا تحصل إلا بوجود مناسبة بين الشفيع و شفيعه، و ليس ذلك من استقراء بقية الآيات و الأحاديث و الفهم إلا الإيمان أو الحبّ. في كل ذلك الإيمان هو التعقّل و الحبّ. بينما العمل قسم آخر، و الذي يدخل في العمل كالجهاد و الصيام و ما أشبه من عبادات و معاملات. لكن في صنف آخر من الآيات ورد الإيمان كعمل، مثل قوله "و ما كان الله ليضيع إيمانكم" التي فُهمت على أن المقصود بها- حسب السياق- الصلاة التي قاموا بها قبل تغيير القبلة. و الآيات التي تذكر الإيمان كعمل من الأعمال قليلة جدّا و لذلك جعلناها الآستثناء، بل لا يحضرني الآن إلا الآية السابقة كمثال على ذلك. و جعل العمل النابع من الإيمان هو نفسه إيمان ميسور الفهم، لأنه من باب تسمية الفرع بأصله الذي لولاه لما تحقق و قام، بل ما العمل إلا صورة و تجلّي العقل. و لذلك أيضا يقال "جهل" فلان بمعنى لم يعقل و لم يردك، و يقال أيضا "جهل" فلان بمعنى تصرّف تصرّفا سيئا كقول الشاعر "ألا لا يجهلنّ أحد علينا، فنجهل فوق جهل الجاهلينا" و هنا الجهل هو العمل الذي يصدر عادة من الجهّال بالمعنى الأوّل المضاد للعقل. و كل ذلك قرءانيا و عربياً للدلالة على أن العمل صورة العقل، و الظاهر عنوان الباطن. و يتبيّن المعنى من "جهل فلان" عادة بالسياق و ما يرد بعدها. بناء على كل ما سبق، تعالوا نقرأ المعيار النبوي من جديد. {يؤمنون بي و لم يروني}.

يوجد ثلاثة احتمالات: إما أن المقصود هو الإيمان فقط أي التعقّل و الاعتقاد به صلى الله عليه و سلم. و إما أن المقصود هو العمل فقط، أي اتباع سنّته. و إما أن المقصود الإيمان و العمل.

الحديث الثالث يشهد للاحتمال الثالث أي الإيمان و العمل معاً. لكن هذا الحديث و سياقه يأخذ بنا نحو الاحتمال الأول و هو الإيمان المجرّد عن العمل، هذا بحدّ ذاته سبب للتفضيل، و هو أصل العمل كما مرّ فيكون المعنى مفهوما و مقبولاً و غير بعيد. و ذلك لأن أبا عبيدة ذكر العمل، و ذكر إسلامه و قد كان في

مكّة بالتالي هو إسلام كأصل غير مبني على وجود سلطة المدينة و لا سلطة ما بعد فتح مكّة بالتالي إسلام بُني على إيمان. فإن فهمنا من قول ابن الجرّاح "أسلمنا" أنه قصد به إسلام الظاهر أي العمليات حسب حديث جبريل، فيكون قوله منحصرا في الجانب العملي "أسلمنا و جاهدنا"، بالتالي يصير جواب النبي {يؤمنون بي} يدلّ على أولوية الإيمان على العمل و علوّ درجته عليه. و إن فهمنا من قول ابن الجرّاح "أسلمنا" أنه قصد إسلام الاعتقاد و القلب، فيكون قول النبي هو تفضيل إيمان بلا رؤيته على إيمان مع رؤيته، و يشهد لهذا المعنى ما سبق من أحاديث.

{يؤمنون بي ولم يروني} قيد {لم يروني} يجعل مقولة الإيمان متعلّقة بالنظريات بوضوح. فيكون مجرّد الإيمان بالنبي صلى الله عليه و سلم بدون رؤيته في الدنيا، على عكس الصحابة الذي ءآمنوا به مع رؤيته الدنيا، هو معيار التفضيل، حتى فوق فضل الجهاد مع النبي.

الحاصل: الإسلام بعد النبي خير من الإسلام في فترة وجوده في الدنيا، و الجهاد بعد النبي خير من الجهاد معه في الدنيا، و الإيمان بدون رؤية النبي في الدنيا خير من الإيمان مع رؤيته.

و خلاصة العلّة في ذلك: الرؤية في الدنيا مادّية، بينما الإيمان بدون رؤية يدلّ على رؤية فوق مادّية كأن تكون عقلية و روحية و نفسية، فعلوّ درجة الروح على المادّة يجعل الإيمان المبني على الروح أفضل من الإيمان المبني على المادّة. كما أن من عمل بناء على رغبة في الدنيا أدنى ممن عمل بناء على رغبة في الآخرة، لأن الآخرة خير و أبقى و أشرف من الدنيا، فيكون ما انبعث منها خير و أفضل مما انبعث مما هو دونها. فالمؤمن من الخلف نظر الغيب، و المؤمن من السلف عموما نظر في البدن، و الغيب أشرف من البدن.

خامسا، هذا الحديث يؤسس لموقف تفضيل الخلف على السلف. و واضح أن المقصود هو المؤمن من الخلف و السلف، فإن في السلف نفاق كما أن في الخلف نفاق أحياناً و إن كان في أزمنة انحلال جماعة المسلمين و زوال المُلك و صيرورة الزمان مادّيا و دنيويا و جاهليا و ظلمانياً و كفرياً تقريباً ينعدم النفاق في الخلف لانعدام أسباب النفاق كما أنه لم يوجد منافقون في مكّة من قبل و إنما نشأ النفاق في المدينة لظهور السلطة، و لا سلطة بلا نفاق كائنا ما كان فضلها و نورانيتها.

هذا ما جاء في تفضيل الخلف على السلف، و في التوقّف عن التفضيل بينهما.

ثم نقول: قد وردت أحاديث أخر فيها تفضيل للسلف على الخلف. و هي المشهورة التي يذكرها السلفية دوماً مثل "خير القروني قرني ثم الذين يلونهم". و مثل "لا تسبّوا أصحابي فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مُدّ أحدهم و لا نصيفه"(مع ملاحظة أن "أصحابي" هنا ليست "الصحابة" لاحقاً، و إلا فمَن كان النبي يخاطب حين قال "لا تسبّوا أصحابي" ! المجوس !).

و على ذلك توجد ثلاثة مواقف نبوية صحيحة إجمالًا:
الأول هو تفضيل الخلف على السلف. و هو الأقوى و مبني على معايير جوهرية كالإيمان الصادق.
الثاني هو التوقّف عن التفضيل بينهما.

الثالث هو تفضيل السلف على الخلف. و لو تأملنا في علّة هذا التفضيل سنجد أنها توفّر أمور خاصّة في الذين فضّلهم النبي صلى الله عليه و سلم و لا تخرج عن الإيمان أو العمل الصالح.

فإذا استوى العمل الصالح، و استوى الإيمان من وجه، فإن الأفضلية تكون لمن آمن بغير رؤية دنيوية للنبي صلى الله عليه و سلم أي الخلف. و حيث أن الإيمان أشرف من العمل، فإن مؤمن الخلف خير من مؤمن السلف إجمالًا.

زبدة الكلام و أضعف الإيمان هي التالي: حصر "العقيدة الصحيحة" في تفضيل السلف على الخلف هو أمر مخالف للسنّة النبوية. و مهما اختلفنا في تفاصيل المواقف الثلاثة و عللها، فإن القدر الثابت المتيقّن هو وجود ثلاثة مواقف صحيحة ذكرها النبي صلى الله عليه و سلم في نصّ كلامه و الأحاديث صحيحة و معتبرة و بُني على مثلها أو أضعف منها نظريات و عمليات دينية كثيرة.

و هذه المقالة مثال على الاختزال الشائع عند الفرق. و أن فهم كتاب الله و سنّة نبيّه صلى الله عليه و سلم يؤدي إلى رؤية أشمل و أعمق و أدقّ دائماً.

ثمرة: فالتوفيق و الجمع بين المسلمين في قضية المفاضلة بين أوّل و الأمّة و آخرها واجب في ضوء بيانات النبي صلى الله عليه و سلم المتقدّمة. و من أراد أن يتّخذ موقفا دون غيره و دون الجمع بينهم، يجب عليه أن يُقدّم تفسيراً مقبولًا للمواقف التي لم يأخذ بها، إذ لا يستطيع أن يتجاهلها بكل بساطة لأنها صحيحة و معتبرة.

نسأل الله حسن الفهم عنه و عن رسوله صلى الله عليه و سلم، و الجمع بين قلوبنا و قلوب إخواننا، هو مولانا و إليه المصير. و الحمد لله ربّ العالمين.

....

(عن المقامة الأسدية)

قال البديع {كان يبلغني من مقامات الإسكندر و مقالاته ما يصغى إليه النفور وَ ينتفض له العصور. و يُرى لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النفس رقّة وَ يغمش عن أوهام الكهنة دقّة. و أنا أسأل الله بقاءه حتى أُرزق لقاءه. و أتعجب من قعود همته بحالته مع حسن آلته}.

م١: ما الفرق بين المقامة و المقالة و الشعر؟ الجواب: هذه أنواع الكلام العربي الثلاثة. المقالة نثر، و الشعر نظم تام، و المقامة هي البرزخ الجامع بينهما و المفترق عنهما في آن واحد و الأصل الفارق أنها نثر منظور أي سجع و مع ذلك الجامعية فيها أن منها خروج عن النظم أحيانا قليلة و يها أحيانا ذكر لشعر و أبيات قليلة لكن هذا الكسر للسجع بالنثر و الشعر غير ضروري لجعل المقامة مقامة و لكنه من كمال وصفها البرزخي.

م٢: لماذا ذكر المقامة و المقالة في قسم، ثم أفرد الشعر بالذكر في قسم آخر؟ الجواب: تبيانا لشرف الشعر عليهما و علوّ رتبته عنهما، و ذلك لأنه جامع لكمالهما مع مزيد فضل عليهما؛ فكمال النثر أنه كلام مفهوم، و كمال السجع أنه كلام مُقفّى فيه رائحة الكلام الموزون، أما الشعر فهو كلام مفهوم و مُقفّى و موزون، أي كلام منظوم، الشعر تاج الكلام و هو كالعرش بالنسبة لسماء السجع و أرض النثر، هنا على أحد أهم الاعتبارات. نزل القرءآن على العرب لأنهم كملوا في فنّ الكلام شعرا و سجعا و نثرا، فجاء القرءان زيادة لهم من ربّهم. أما بقية الأمم فلا تزال في طور الاستكمال و لذلك كان علماء المسلمين من أهل الألسنة الأخرى كالفارسية و غيرها يشتغلون على تحسن تلك اللغات فأقصى ما يبلغونه هو إنشاء السجع و الفنون النثرية العالية أو الشعر و أعظم شعراء الأقوام المسلمة هم من المسلمين كحافظ و مولانا في الفارسية مثلا. لا يستطيع أن يرتفع للقرءآن إلا العربي الكامل.

م٣: معيار شرف المتكلم حسب رؤية الآخرين لا حسب نفس الكلام بالنسبة للمقاصد العقلية للكلام. الأوّل {ما يصغى إليه النفور} تقييم عمل الأديب بواسطة النظر في مدى تلقي الناس له بالقبول أمر مرفوض من وجه و مقبول من وجه. مرفوض من حيث أن الناس عادة يختلفون في ذلك، و واحد عاقل خير من ألف جاهل في قضايا المعرفة و البلاغة. و مقبول من حيث أن الناس حين يكونون في زمن ما و مكان ما يغلب عليهم الأدب و لهم نظر فيه فإن قبولهم للعمل الأدبي أو رفضه كاشف-أي هو أحد الكواشف-عن القيمة الذاتية لهذا العمل، من قبيل تلقي العرفاء عموماً لفصوص الحكم بالقبول أو علماء الحديث من السنة لصحيح البخاري أو الأربعين نووية و ما أشبه. حين ينتشر الجهل في قوم، يصير تلقّيهم لعمل ما بالقبول علامة على ظلامية هذا العمل أو قرينة على احتمالية لذلك و قرينة قوية، و العكس صحيح في حالة انتشار العلم، و ذلك أيضا يصح في كل صنعة و أهلها. بناء على ذلك، ذكر البديع لمعيار "ما يصغى إليه" يشير إلى حالة انتشار العلم بالأدب في الناس في ذلك الزمان، حتى كان العامة يتعاطون صنعة الشعر كما ذكر العسكري و غيره و غير ذلك من أدلة تكشف ذلك. إلا أن البديع لم يكتفي بذكر الإصغاء عموماً، بل الإصغاء واقع أيضاً من "النفور". فالناس في تفاعلهم مع الأدب على أضرب. منهم النهم الذي يقبل عليه بلا تمييز بادي الأمر بل يستمع و يقرأ من كل شئ كالجاحظ رحمه الله. و منهم الذي يقصد شيئاً بعينه يحدده مسبقا في ذهنه و يعقد على طلبه عزيمته. و

منهم المضطر الذي لا ينظر في الأدب إلا في حال اضطر إلى ذلك لوجود مصلحة ما وراء تذوق و تعقل الأدب ككسب مال أو شهرة مثلا. و منهم الرافض الذي بكل بساطة و هدوء لا يجد قيمة في هذا "الكلام الفارغ" كله. و منهم النافر الذي يرفض و يعادي أيضا لأنه يرى فيه سبباً للضرر على عكس الرافض المجرد الذي لا يرى فيه منفعة كلية أو راجحة أو مقبولة مطلوبة، بل النافر يرى ضرر من هذا الأدب. فإذا بلغ النافر على حدود النفرة فهو "النفور" على وزن فعول، كالفرق بين غافر و غفور و هو أشد في تمكن الصفة و سعتها و فاعليتها. هذا الأخير هو الذي قال البديع أن حسن مقامات و مقالات صاحبه "يصغى إليه النفور". المسألة الآن هي كيف؟ ما هي العوامل التي اشتمل عليها كلام الإسكندري حتى يكون بهذا النحو الجاذب حتى للنفور فما فوقه من باب أولى ؟ و جوابها هو أنه كلام من قلب القلوب. الناس تنجذب لما يناسب القلب. و حين نقارن بين قلوب الناس سنجد أنه توجد مشتركات و اختلافات. المشتركات تشبه الخيط الذي يجمع شتّى أنوا ع و ألوان الخرز، فلنسم الجامع بالقلب الإنساني و الاختلاف بالقلب الشخصي. و طبعا يوجد في القلوب الشخصية بعض الأنماط العامة التي تجمع الكثير جدا أو غالب الشخصيات البشرية. كلما كان الكلام أقرب إلى القلب الإنساني كان أجذب لقلوب الناس و اهتماماتهم. و حيث أن الإسكندري جاذب حتى ل "النفور"، فهذا يدل على أنه ذا قلب إنساني و ناطق من عمق أعماق الإنسان.

المعيار الثاني لشرف المقامة أي السجع و المقالة أي النثر، هو {و ينتفض له العصفور}. لو أخذنا العصفور بمعنى الحيوان المعروف، و كان رمزا للمعنى، فالتأويل هو التالي: العصفور مشهور بالتغريد أي الموسيقى و الغناء الحسن. و صاحب الكمال لا يلتفت لصفة كماله عند غيره لو كانت دونه في الدرجة أو أحيانا و لو مثله لأن صاحب الكمال زاهد فيه لتعوّده عليه و اعتباره شيئا طبيعياً، أما لو وجد كماله بنحو أكمل و أشرف في غيره فإنه يلتفت إليه و يُعجب به. مثال ذلك سحرة فرعون حين وجدوا أشرف و أكمل من عملهم خرّوا سجّدا. و مثال ذلك رجل يملك قصرا جميلا، فإنه إن زار بيوت الناس العادية و حتى قصورهم الصغيرة لا يُعجب بها، و لكن إن زار قصر الملك الأشرف من قصره و أجلّ منه فإنه يتعجّب و يطرب من ملاحظة كماله الأتمّ. بناء على ذلك، حين يقول {ينتفض له العصفور} يعني أن الكمال الذي عند العصفور يوجد أعلى منه في كلام الإسكندري. و بناء على أن العصفور يدلّ على التغريد، فالمعنى يصير: كلام الإسكندري في تقطيعه و وزنه و انسيابيته غنائي و موسيقي بأعلى درجات هذا الفنّ. فيهتزّ له العصفور و يطرب له لذلك. هذا و يحتمل الكلام تأويلات أخرى لو حملنا العصفور كرمز على الروحانيين أهل السماء.

ثم ذكر الشعر فقال عنه أمرين. الأول {و يُروى لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النفس رقّة}. ف١:الشعر إذن من عالم النفس، إذ الامتزاج غير الاختلاط، الامتزاج فيه تماهي بين المتمزجين على عكس الاختلاط و لذلك قيل "الخلطاء" عن الأصدقاء لأنه يوجد و لابد فروق و فصل بينهم، أما في المزج فقال أبو نواس رحمه الله "لو مزجت بها نورا لمازجها" دليلا على تمام التماهي و ذلك لا يكون إلا من قرب طبيعة بل اتحاد طبيعة المتمازجين. فالشعر النابع من حقيقة النفس هو الذي يمكن أن يمتزج بها. ف٢: لو تأملت في أي كلام تقرأه ستجد أن له أثرا حقيقيا في وجودك، و هو شئ أشبه بالسحر حقّا و فعلا. مما يدلّ على أن الكلام ينبع من حقيقة الإنسان، بل هو في صلب تعريف حقيقته، كما قال زهير رحمه الله في النصفين اللسان و الفؤاد. ف٣: المدح بالرقّة يعني الرقّة أعلى درجة في الوجود من نقيضها و ضدّها و

عكسها. فكلّما ازدادت الرقّة في الشعر كلّما ازداد شرفه و ارتفاعه. و كذلك ترى أن الصخر أكثف من الماء، و الماء أكثف من الهواء، فتجد الهواء أعلى من الماء و الماء أعلى من الصخر. هذا في التمثيل و هو كذلك في التأويل. و لذلك الله تعالى هو "اللطيف" و ليس: الكثيف. بل الدقّة أن كون الله تعالى هو اللطيف هو العلّة التي جعلت الألطف أشرف. ف٤: هذه الرقّة تتعلّق بالمباني و المعاني، بالمباني من حيث سلاستها و انسيابها و جمالها و حسنها، و بالمعاني من حيث أن أفكارها متسلسلة منطقيا حسب منطق النفس و كيفية تعقّلها للأمور و قبولها لها فلا تجد مقاومة و رفضا حين تسمعها و تقرأها. فكلّما ازداد فقهك في النفس ازداد فقهك في الشعر الشريف و حبّك له. و العكس بالعكس. و لذلك في المنكوسين في هذا الزمان صار الشعر العربي "تكلّفا" و "زخرفة فارغة" إلى آخره. و لا يدلّ ذلك إلا على جهلهم بأنفسهم و تكاثف وعيهم و تصلّب شرايين قلوبهم الحقيقية. لا يبغض الشعر إلا من يبغض الإنسان.

الأمر الآخر {و يغمض عن أوهام الكهنة دقّة}. ف١: إذن من شرف الشعر الغموض للدقّة. أما الغموض فهو ما سمّاه الشيخ محيي الدين بالإجمال و فسّر "و ما علّمناه الشعر و ما ينبغي له" بأن التبليغ للناس كافّة يقتضي البيان و التفصيل، أما الشعر فهو حضرة الإجمال فلا يتناسب الشعر مع الرسول للعامّة، فإذن على عكس ما يظنّ الغافل قوله تعالى "و ما ينبغي له" لا يعني حقارة الشعر-و العياذ بالله- و إنما يعني اختلاف طبيعة و غاية الشعر عن طبيعة و غاية الرسالة القادمة لعموم الناس، و ذلك لضعف عقل و قصور فهم و كسل ذهن و كثافة نفس عموم الناس، فلا تقع الحجّة عليهم إن جاء الأمر مبهما غامضا دقيقا رقيقا. الشعر للخاصّة، أما الرسالة فللخاصّة و العامّة. و هذه الخاصّية هي التي عبّر عنها البديع بقوله "و يغمض..دقّة". و ما أكثر ما أُسيئ فهم القرءآن. لكن الحمد لله، سنّة العلماء في الاهتمام بالشعر و حفظه دليل على أنهم كانوا يفهمون المقصود مهما فعلوا و قالوا بعد ذلك. ف٢:فرق بين الغموض للدقّة و الغموض لغيرها من قبيل عدم الفصاحة أو عدم فهم الموضوع فهما جيّدا فلا يحسن التعبير عنه و يخلط في كلامه و غير ذلك من أسباب الغموض في الكلام. الشرف هو في الغموض دقّة لا غير. أما باقي أقسام الغموض فهي من مظاهر الخسّة و الضعف. ف٣: في جذر (ك هـ ن) ثلاثة معان: القضاء بالغيب وَ من يقوم بأمر الرجل و يسعى في حاجته وَ المحاباة. و علاقة هذه المعاني بالكاهن و الكهنة هو باعتبار: الكاهن هو الذي يأتيه الرجال لقضاء حاجاتهم التي يحتاجون فيها إلى مشورة عالم الغيب لمعرفة شيئ غائب عن القدرة الحسّية العادية، فحين يأتونه إما أن يقضي لهم بالغيب حقّا حسب ما جاءته الإشارة به و ذلك الكاهن الصادق، و إما أن يحابي طرفا على طرف كمثل حين يأتونه ليحكم بينهم فيختلق شيئا من عند نفسه بسبب هذه المحاباة. فالأصل في الكاهن في الحكم بالغيب، و الكاهن شأنه شأن غيبي بالنسبة لمن يأتيه و مقاصده مغيّبة عن الناس إذ ينطق عن قلبه و عقله و هو غيب بالنسبة لمن أتاه لحاجة. و البديع يقول {و يغمض عن أوهام الكهنة دقّة} ذكر الأوهام لأنها تدلّ على العقول لكن من حيث تصوّرها و تخيّلها أو من حيث سعتها و تنزّلها، كل ذلك في معنى الوهم. ثم ذكر الأوهام و الكهنة بالجمع ليدلّ على ارتفاع شعر الإسكندري عن مجموعهم لا بعض أفرادهم. فدقّته إذن تكون في فهمه و إصابته، و تكون في دقّة تعبيره عن مقاصده و تكون في صدقه و أمانته. و بناء على ذلك، و كفائدة رابعة تترتّب على ف٣ نقول: إذن الشعر عند القوم ليس مجرّد "عاطفة مشبوبة" و بقيّة الهراء الذي جاءنا من قوم لا شعر عندهم أصلا بالمعنى الذي عندنا. الشعر شرفه في دقّته كما ترى.

ثم قال عيسى بن هشام {و أنا أسأل الله بقاءه حتى أُرزق لقاءه}. و ذلك لأنه صاحب الكلام الأعلى في الناس. فالحبّ مبني على معرفة الحسن الفائض من الموجود و الإنسان. و لذلك قدّم ذكر ما يحسنه على ذكر ذاته و محبّته. إذ كما قال سيدنا علي عليه السلام "قدر المرء ما يحسن". فمن إنتاجك تكون قيمتك عند إخوانك.

ثم قال {و أتعجب من قعود همّته بحالته مع حسن آلته} و ذلك لأن من اشتغل بالباطنيات و المجرّدات قلّ اشتغاله عادة عن الماديات و الدنيويات. و كذلك يختار هؤلآء الفقر أحياناً حتى يفرغوا للروحانيات و العقليات و الفنون العالية الكلامية. لذلك قال الإسكندري في المقامة الكوفية "أنا في ثروة..أنا لو شئت لاتخذت سقوفا من الذهب". فهو في ثروة العلم و الكلم، و هو يختار التفرّغ لها بالتقلل من الأمور المعيشية و الاهتمام لها.

أخيرا: لماذا سمّى البديع راوي المقامات "عيسى بن هشام"؟ الجواب: عيسى كلمة الله، و هشام اسم عربي، فكأنه قال أن هذه المقامات نابعة من كلمة الله في تنزّلها العربي. إذ العربية سبقت في الظاهر كلمة الله، إذ نزل القرءآن بالعربية و لم تنزل العربية بالقرءآن، و لذلك جعل "هشام" هو الأب بمعنى الأسبق وجودا في الظاهر، و جعل عيسى ابنه أي جاء بعده. فالعربية كانت قبل القرءآن، بل ما استعمل القرءآن من ألفاظ العربية و جذورها إلا أقلّ من العُشر.
و لماذا سمّى محور المقامات "أبو الفتح الإسكندري"؟ الجواب: أما الفتح فواضح من الفتوحات العالية الكلامية التي جاء بها. و أما الإسكندري فللدلالة على جولانه في الآفاق كالإسكندر، و كذلك في التأويل أنه جال في آفاق الكلام كلّه مقاماته و مقالاته و شعره و فتحها كلها، و جمع بين الشرق و الغرب كالإسكندر المقدوني و كذلك الإسكندري جمع بين شرق المعرفة و غرب اللغة.

....

(الرسول المعلم-٢)

أخرج مسلم في باب الطلاق من صحيحه عن جابر بن عبد الله قال {دخل أبو بكر يستأذن على رسول الله صلى الله عليه و سلم فوجد الناس جلوسا ببابه لم يؤذن لأحد منهم، قال فأذن لأبي بكر فدخل، ثم أقبل عمر فاستأذن فأذن له. فوجد النبي صلى الله عليه و سلم جالساً حوله نساؤه واجما ساكتا، قال: فقال "لأقولن شيئا أُضحك النبي صلى الله عليه و سلم" فقال "يا رسول الله لو رأيت بنت خارجة سألتني النفقة إليها فوجأت عنقها" فضحك النبي صلى الله عليه و سلم و قال "هنّ حولي كما ترى يسألنني النفقة". فقام أبو بكر إلى عائشة يجأ عنقها، فقام عمر إلى حفصة يجأ عنقها كلاهما يقول "تسألن رسول الله صلى الله عليه و سلم ما ليس عنده" فقلن "والله لا نسأل رسول الله صلى الله عليه و سلم شيئاً أبداً ليس عنده". ثم اعتزلهن شهراً أو تسعة و عشرين يوماً ثم نزلت عليه هذه الآية "يا أيها النبي قل لأزواجك-حتى بلغ-للمحسنات منكن أجراً عظيما" قال: فبدأ بعائشة فقال "يا عائشة إني أريد أن أعرض عليك أمرا أحبّ أن لا تعجلي فيه حتى تستشيري أبويك" قالت "و ما هو يا رسول الله" فتلا عليها الآية. قالت "أفيك يا رسول الله أستشير أبوي، بل أختار الله و رسوله و الدار الآخرة، و أسألك أن لا تُخبر امرأة من نسائك بالذي قلت " قال" لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها، إن الله لم يبعثني مُعنِّتاً و لا مُتعنِّتاً و لكن بعثني مُعلِّماً مُيَسِّراً "}.

1- كالعادة، لا يوجد تقسيم حدّي حادّ بين المواضيع في التراث العقلاني و الميراث الروحاني الإسلامي. فها أنت ترى حديثا في باب الطلاق و لا يختصّ بالطلاق، بل فيه مواضيع لها أوّل و الله وحده يعلم آخرها. الأمور متّصلة و الحياة متشابكة، و محاولة فصل المواضيع فصلًا تامّا فضلا عن أنها مستحيلة واقعا فإن مجرّد المحاولة ستُنتج ثمارا ممسوخة و تؤدي إلى عواقب وخيمة. يجب أن تكون رؤيتنا شاملة و كل فئة من العلوم متّصلة بكل الفئات الأخرى، و إن اضطررنا للتركيز على جانب من الوجود أن نفصله و لو بصعوبة عن سواه قدر الإمكان فإن إعادة وصله ببقية الجوانب يجب أن يكون حاضرا في أذهاننا و على قائمة أعمالنا و مهامّنا. الكلام الحيّ و الروحاني تستطيع دائما أن تجعل أن نقطة منه مركزا لبقية النقاط، و تنظر للجميع كعبيد يخدمون هذا المركز. و مِن ذلك الأحاديث الشريفة. و نريد في هذه المقالة إن شاء الله أن نجعل قضية العلم و التعليم هي محور نظرنا.

2- {دخل أبو بكر يستأذن على رسول الله صلى الله عليه و سلم}.
بيت العالِم مدرسته و مدرسته بيته. قال تعالى "اجعلوا بيوتكم قبلة" و في هذه الآية أن تكون بيوتنا مساجد و قبلة يتوجّه لها الناس لطلب العلم و الذكر. و علامة المخلص في قضية أن تنعكس هذه القضية في بيته و شؤونه الخاصّة. أما الدجال و المرتزقة فإنهم يُظهرون للآخرين ما يصطادونهم به، و يخلعون أقنعتهم حين يخلون بأهلهم و شياطينهم من أمثالهم. سيدنا محمد هو رسول الله حتى حين يكون في بيته لا فقط حين يكون مع الناس في المسجد أو في السوق أو في ساحة الحرب.

ما معنى الاستئذان؟ لا أقصد المعنى المعتاد الذي نعرفه كلّنا، و هو أن تطلب إذن شخص لتدخل عليه في بيته مثلا. لكن أقصد الاستئذان كنظرية، أي ما هي النظرية التي تقف وراء الاستئذان. الشخص في العالم المادي إنما يحتلّ الحيّز الذي يشغله جسمه بالضبط، هذا هو "ملكه" الوحيد الفعلي. لا

يستطيع مادّيا أن يملك إلا هذا الموقع بإحداثيات طوله و عرضه و عمقه أي إحداثيات جسمه. فلا يمكن لشخص أن يسلبك ملكك المادّي أبداً ما دمت في العالم المادي. و هذا هو الذي أعطاك إياه الله تعالى. أما ما يُسمّى عادة ب"حقّ الملكية" كالأرض الزراعية أو المجال الجوّي فوقك إلى حدّ ما أو بيتك فبأي حقّ جاء هذا الحقّ. لأن افتراض أنك تملك هذه المساحة المسمّاة بيتا، بالتالي لا يحقّ لأحد أن يدخلها إلا بإذنك، يتضمن افتراض وجود حقّ ما به استحققت هذه المساحة و التحكم فيها. لا يوجد أحد على وجه الأرض اليوم إلا و عمره أقل من عمر الأرض، بالتالي الأرض سبقت الجميع و كذلك السماء و البحر. فما معنى الاستئذان من شخص إن كان لي نفس الحقّ الأصلي في المساحة كذلك الشخص؟ و قبل أن نجيب عن ذلك، لولا وجود حاجة معيّنة في الإنسان بناء عليها احتاج إلى تخصيص مساحة معيّنة لنفسه. الجواب: أما رغبة الإنسان في مساحة مادّية لنفسه أوسع من مساحة جسمه، فذلك يرجع في الأصل إلى تفرّد الذات و تمايز الأعيان الثابتة من وجه عن بعضها. و تنزيل ذلك أنه يرغب في مساحة يُظهر بها عقله و سلطانه إذ بيت الإنسان و أملاكه مرآة عقله و تفكيره و قيمه. و أما احترام الآخرين لأملاكك حتى يستأذونك قبل دخولها فراجع إلى اتفاق و تواطؤ مبني على الخوف من العنف الواقع على المعتدي. و لذلك السارق من أهل البلد لا يبالي بالاستئذان لأنه لم يدخل في الاتفاق التأسيسس لحقّ الملكية أو نقض ما سبق أن قبله إن كان قد دخل فيه أوّلا، و كذلك الغازي من غير أهل البلد لا يعترف بكل ذلك و يتصرّف في الأرض و الأشياء لأنه يملك العنف المُعتبر هو القاعدة الأساسية لكل بناء حقّ الملكية، إذ لولا خشية العقوبة النفسية أو المالية لما تطبّقت فكرة الملكية. بالتالي السيف هو أساس الملكية. لذلك الغازي مثل السلطان مثل السارق، كلّهم يعتمد على السيف في التصرّف في الأشياء، و الفروق بينهم ليست جوهرية من هذا الوجه.

لماذا احتاج أبو بكر أن يستأذن على رسول الله؟ لأنه يوجد فرق بين ذات أبي بكر و ذات رسول الله. و لذلك تجد أن العلاقات التي يكون أطرفاها كذات واحدة يدخل بعضهم على بعض بدون استئذان و يأكل بعضهم من بيوت بعض بلا استئذان. فالاستئذان مؤذن بالفرق بين الأعيان. و أما تشريع الاستئذان مُطلقا بين الناس فإنه مبني على الرغبة في التذكير المستمر لكل شخص بأنه فرد مستقلّ بنفسه عن الآخرين، و ذلك ينبني على عدم تطويع أي شخص لعقله لأي شخص آخر، بل لكل فرد عقله الخاصّ و منه ينطلق في كل شؤونه و لا يتماهى كالقطيع مع غيره.

3- {فوجد الناس جُلوساً ببابه لم يؤذن لأحد منهم}.
من أدب و حبّ أصحاب رسول الله له أنه لو لم يؤذن لهم لا يتركونه بل يجلسون ببابه. و كذلك الأمر بين العبد و ربّه، فإن العبد الذي يطرق باب الله و يغادر بعد أن لا يُفتح له لا يُفتح له تحديدا لأنه كذلك. لا يُفتح الباب لمن لا يرى قيمة وجوده كلّها في انفتاح ذلك الباب. باب رسول الله أفضل من الغياب كلّيا عن رسول الله. فالاختيار ليس إما الدخول و إما الترك، بل توجد منزلة ثالثة في البين هي الجلوس بالباب. و كذلك في التأويل الإنساني. الدخول هو نور العقل، و الترك ظلمات المادة، و الباب هو حضرة الخيال. فخير للإنسان أن يستمسك بالأمثال النبوية و الرموز العرفانية و الشرائع الرسولية من أن لا يكون له أي حظّ من الحكمة المتعالية و الأفكار التجريدية.

4- {قال: فأُذن لأبي بكر فدخل. ثم أقبل عمر فاستأذن فأُذن له}.
عجز الآخرين لا يعني عجزك. طرد الآخرين لا يعني طرد. عدم الإذن للآخرين لا يعني أنه لن يؤذن لك. حتى لو كانوا كثرة. "فوجد الناس". لا يهمّ عدد الناس خارج الباب، اطرق أنت فلعلّك ممن سيؤذن له بالدخول. قياس نفسك بالآخرين له وجه حق و وجه باطل. و بسبب عدم التمييز بين الوجهين، و اعتبار المساواة التامّة حاصلة بين الناس، فإن المغرور ينظر إلى أكثر الناس فيراهم على حالة فيعتقد أنه أيضا مثلهم بل قد يعتبر أن خروجه عن هذه الحالة يُعتبر في حكم المرض و الشذوذ. في الأمور الإلهية، الشاذ لا حكم له، بمعنى أنه فوق الأحكام و فوق القيود. و الشاذّ هو العارف المحقق. هذا يرى رسول الله و لو من وراء ألف باب، و يشهد وجه الله في عين ألف حجاب.

بالرغم من رؤية أبي بكر للناس بباب رسول الله لم يؤذن لهم، استأذن. أما عمر فجاء بعد أبي بكر فقد يكون قد تأسّى به فهو دونه في الدرجة لذلك و إن كان له فضل لكونه شهد الناس بالباب و مع ذلك استأذن. لولا أن أبا بكر كان يرى لنفسه فردية متميّزة عن الناس، بغض النظر عن السبب، لما استأذن و لجعل نفسه في حكمهم و جلس معهم بالباب. و كذلك عمر. قد يُقال: المناسبة التي لأبي بكر و هي عائشة و كذلك عمر و هي حفصة هي التي جعلته يستأذن و يرى أنه أقرب للدخول. نقول: و هو كذلك. و هنا سرّ المسألة. أي السرّ في المناسبة. من كانت له مناسبة بالحضرة، انفتحت له. و من كانت مناسبته ضعيفة أو طارئة أو عرضية، كان حاله كذلك و بحسب ذلك. فمن أراد الدخول على رسول الله فيجب أن يقيم مناسبة ذاتية أو عرضية بينه و بينه. و أعلى المناسبات السببية هي حبّ القرءآن و تعلّمه و عشقه. لو طلّق رسول الله عائشة لبقي أبي بكر في الباب-على الفرضية السابقة. و كذلك لو طلّق حفصة لما وجد عمر سببا إضافيا يميّزه عن بقية الصحابة. أما من كان جبريلي المناسبة، فلا ينفصل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بحال من الأحوال، لأن رسول الله لا يمكن أن يوقف صاحب الوحي بالباب.

5- {فوجد النبي صلى الله عليه و سلم جالسا حوله نساؤه}.
لم يقل : حوله عائشة و حفصة. بل قال {حوله نساؤه} أي كلّهم. بالتالي أذن رسول الله لأصحابه أن يدخلا على بيته و يجلسا معه و يتكلّما و يتصرّفا بالرغم من وجود النساء. و هذا دليل مباشر و واضح على "الاختلاط"(هذه اللفظة الغريبة). الرجل الواثق من نفسه و من نسائه لا يكون أبدا كالذكر الذي يشكّ في نفسه و في نسائه. النظر للمرأة كإنسان ليس كالنظر لها دائما كالمال الذي يُخبئه صاحبه خشية من انتهابه، و المرأة لها دور في كيفية نظر الرجل إليها أيضا و الأمر لا يرجع فقط إلى الرجل، فالذي تكون امرأته سفيهة و يجلسها مجلس الفقيهة يُعتبر هو نفسه سفيها. لا توجد قاعدة واحدة مطلقة في مثل هذه الحالة بل ككل العبادات و المعاملات لا توجد قاعدة واحدة لجميع الحالات مهما كانت المتغيّرات، حتى الصلاة تُقصر في ظروف معيّنة. إلا أن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه محلّ التعليم في المسلمين هو بيت رسول الله صلى الله عليه و سلم و مسجده، أي يكون "مختلطا" إن شئت، أو يجلس فيه الرجال و النساء سويّاً و يتكلّمون و يتباحثون إن تطلّب الأمر بل و يأكلون كما ورد في روايات أخرى. هذه هي الصحّة، و ما عداها لا يجوز إلا في حال وجد المرض، و المرض ينبغي علاجه لا السكوت عليه و تغيير الحياة مطلقا من أجله.

تعبير "النبي حوله نساؤه" يكشف عن كون النبي مركز الدائرة و النساء هم محيطها و هاء النسبة هي الخطوط الواصلة بين نقاط المحيط و المركز. و هو الأصل في صلة النبي بنسائه و علاقة الرجل الكامل بالنساء و لو كانت واحدة. الرجل قطب و المرأة محيطه. الرجل هو المُعلّم المُفيض للعلم، و المرأة هي المتعلّم القابل للعلم، و القابل محيط و الفاعل هو قطبه.
و قد تكون "حوله" تشير أيضا إلى صورة أخرى من الجلوس، و هي أن النساء كن كهلال النون، و النبي كان كنقطة النون. و ذلك لأن هلال النون هو الوعاء الناظر للأعلى أي القابل، و النقطة إما أن تكون في مركز النون و إما بين رأسي نصف الهلال المُشكّل لجسم النون فيكون عبارة عن التنزيل الذي يُلامس أطراف عالم المادّة لكنه أشدّ تفلّتا من الإبل في عقلها و لا يستغرق في وسط عالم المادّة. و أما إن كان في المركز فيكون عبارة عن التنزيل من حيث صورته المادية أي حروفه و أشكاله العربية المنطوقة و المكتوبة.

6-{فوجد النبي صلى الله عليه و سلم جالسا حوله نساؤه واجما ساكتا. قال: فقال "لأقولنّ شيئاً أُضحك النبي صلى الله عليه و سلم" فقال "يا رسول الله لو رأيت بنت خارجة، سألتني النفقة فقمت إليها فوجأت عنقها" فضحك النبي صلى الله عليه و سلم و قال "هن حولي كما ترى يسألنني النفقة "}.

قيل الواجم هو الذي اشتدّ حزنه حتى أمسك عن الكلام. لكن الحديث يقول "واجما ساكتا". فلو كان معنى السكوت متضمّنا في معنى الوجوم يجب أن نحمل إضافة كلمة السكوت كشرح لما استكنّ في الوجوم، و هو أبعد من الممكن. فإن الأظهر أن يُقال أن الوجوم هو الحزن الشديد، و السكوت هو السكوت، و ذكر الوجوم فالسكوت في الحديث يدلّ على تقديم السبب على الأثر، أي أن وجوم النبي كان سبب سكوته، فهو حزن شديد أدّى إلى السكوت. و لذلك لما ضحك رسول الله صلى الله عليه و سلم ذهب السبب الذي هو الحزن فتبدّل الأثر فتكلّم عليه الصلاة و السلام. حزن النبي يعني حرمان الناس من العلم لأنه يمنعه عن الكلام، و إن كان من وجه آخر نفسه حزنه من حيث سببه و أثره هو علم و كاشف عن علم كما يأتي إن شاء الله، لكن الآن ننظر للعلم بمظهره الأشرف الكلامي. و كذلك حزن العلماء بالتالي يجب على الناس أن يعملوا جهدهم حتى لا يحزن العلماء و لا يؤذيهم شئ، الاهتمام بحالتهم النفسية فضلا عن حالتهم الجسمية يجب أن يكون من أولويات الأمّة المحمدية. و إضحاكهم و إدخال السرور عليهم و حمايتهم هو من صلب نصرة الله تعالى و نصرة دينه و رسوله و كتابه، إذ بذلك ينطقون و يفعلون ما ينفع الناس.

ما سبب حزن رسول الله صلى الله عليه و سلم؟ الظاهر بادئ الأمر هو سؤال زوجاته النفقة الدنيوية مع عدم توفّرها عنده. و من هذه اللحظة فما بعد في الأمّة، لطالما عانى العلماء من قلّة المال. و الأظهر أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يحزن أيضا بسبب معاناة العلماء من بعده من قلّة النفقة.

لماذا ابتلى الله رسوله بقلّة النفقة؟ حتى يكون شاهداً على أنه عبد لا إله. و حتى نعرف أن طالب العلم يجب أن يرى العلم ثروته و لا يؤثر عليه شيئا قطّ فلا يشتغل بغيره إن كان سيجعله يخسره أو يؤثّر عليه تأثيرا سلبيا معتبراً. و إن عانى من الصعوبات مع أهله، فله أسوة برسوله. و ليتّخذ نفس الحلّ الذي

اتّخذه رسوله، و هو أهمّ ما يجب أن يهتمّ به العلماء. أقصد بالحلّ التخيير، إما الدنيا فالطلاق و إما العليا فالوفاق.

حين أضحك أبو بكر النبي تكلّم النبي و أنار العالَم بروحه. و من هنا نأخذ على الأقل ثلاث فوائد: الأولى حرفة الإضحاك أو "الكوميدي" كما يقال اليوم هي حرفة شرعية معتبرة بل مهمة جدّا. و أصل هذه الحرفة هو قول أبو بكر "لأقولنّ شيئًا أُضحك النبي". أقوال بنية إضحاك الآخرين بخير. بل طريقة الكلام عن الحياة الشخصية و المواقف المضحكة فيها، هي أيضا مما أسسه أبو بكر هنا فإنه ما تكلّم إلا عن حياته الشخصية و الأسرية الداخلية {لو رأيت بنت خارجة سألتني النفقة فقمت إليها فوجأت عنقها} فإن كان يجوز استعمال الداخليات للإضحاك فيجوز استعمال الخارجيات كالاجتماعيات و السياسيات و الفكريات للإضحاك أيضا، هذا هو الأصل و الاستثناء ما خرج بدليل خاصّ، و نحن هنا نكتفي بالإشارة للأصول و لا نستقصي البحث.
الثانية ترويح العالِم و طالب العلم عن نفسه بالاستماع للمضحكات. و هذه مهمة لأن العلم ثقيل و جليل و الجدّية الزائدة تقتل النفس و تقسي القلب. و خصوصاً أهل العلم الديني أكثر عرضة لمثل هذه القساوة، أما النبي كعلي كان فيهما دعابة و كذلك بقية أشراف الصحابة و كبارهم و كبار السلف من الأمّة و خلفها كان في الكثير منهم دعابة و لطافة و ظرف و لم يكونوا جبابرة و لا متألهين على الناس بل متفرعنين على الناس فإن الإله سبحانه يضحك أيضا "إن الله يضحك..." ورد في بعض الأحاديث الصحيحة.
الثالثة فنّ الإضحاك يجب أن يُدرس و يشتغل به أناس ليتقنوه و يقوموا به. فإن قول أبي بكر {لأقولنّ شيئًا أُضحك النبي} فيه ثلاثة عناصر.الأول عنصر القول المؤكد و ذلك يفترض وجود علم معيّن بماهية الضحك و أسبابه و كيفية جلبه. الثاني معرفة الجمهور و طبائعه حتى يعرف ما سيضحكه لأن ما يضحك البعض قد لا يضحك البعض الآخر. الثالث القائل نفسه و هو المُضحِك و فاعل الإضحاك يجب أن يعرف كيف يكون و على أي حاله و بقية شؤونه الخاصّة. باختصار، يجب أن يُدرس فنّ الإضحاك دراسة شاملة من حيث فاعله و فعله و قابله. و تصير هذه حرفة لها علمها و عملها و عمّالها من أهم الحِرَف في الأمّة.

7- {فقام أبو بكر إلى عائشة يجأ عنقها فقام عمر إلى حفصة يجأ عنقها كلاهما يقول" تسألن رسول الله صلى الله عليه و سلم ما ليس عنده " فقلن "والله لا نسأل رسول الله صلى الله عليه و سلم شيئاً أبداً ليس عنده" }

اللفظة هي {فقلن} و ليس: فقالتا. أي كل النساء قلن "والله لا نسأل رسول الله..". ثم لاحظ أنهن لم يقلن "والله لم نسأل" بالماضي، بل "والله لا نسأل" أي سنكفّ عن سؤاله. لأن الرسول قد صرّح بأنهن قد سألنه النفقة و كلامه لا ينعكس.

قراءة أعمق، أن النساء سألن رسول الله ما يعتقدن أنه عنده، أي سألنه من حيث أنه وسيلة الإفاضة على العالَم كل الخيرات. فهن صادقات في قولهن بأنهن لم يسألهن ما ليس عنده. لكن لا تحصل الإفاضة إلا بإذن الله، و في هذه الحالة و للأسباب المتقدمة و غيرها مما يعلمه الله، لم يأذن الله تعالى و أراد أن

يظهر النبي صلى الله عليه و سلم من حيث فقره و حاجته، فكان قول النبي "يسألنني النفقة" بدون قوله :يسألنني ما ليس عندي. حقّاً من كل الوجوه. النبي لم يقل: ما ليس عندي، كما قال أبو بكر و عمر. فأبي بكر و عمر نظرا إلى ظاهر الأمر، بينما نساء النبي نظرن إلى حقيقته، و رسول الله تكلّم بكلمة تجمع بين الحقيقة و الظاهر بالحدّ الكافي لإرضاء الطرفين و بلوغ مستوى عقولهم في هذا الموقف الخاصّ.

8- {ثم اعتزلهن شهرا أو تسعة و عشرين يوما. ثم نزلت عليه هذه الآية "يا أيها النبي قل لأزواجك-حتى بلغ-للمحسنات منكن أجرا عظيما"}.
و هي الآيات 28-29 من سورة الأحزاب التي تخيّر المرأة إن كانت تريد البقاء مع العالِم و طالب العلم و ناشره و تحيا معه حياة محورها الروحانية و العقلانية و المعاني اللطيفة و القدسية، أم أنها تريد الدنيا كالعوام و من هم أشباه الأنعام، فإن توفّر شئ من الدنيا للعالِم أنفقه عليهن و إلا فعليهن الصبر معه و المصابرة و المرابطة على ثغر التعليم و التنوير الأقدس.

بدلا من التزوّج ثم التخيير، اعرف حياتك ثم خيّر المرأة أثناء خطبتها و عرّفها ما أنت عليه و كيفية شؤونك المعاشية، فإن رضيت فبها و نعمت و إلا فلا تفتح هذا الباب على نفسك و هو باب أحزن رسول الله صلى الله عليه و سلم مع أنه صاحب مشهد "ما كذب الفؤاد ما رأى" و قلبه قلب "نزل به الروح الأمين"، فإن كنت تحسب أنك ستكون أشدّ و أمنع و أصبر من رسول الله فاحذر. فأحد أسباب إدخال الله تعالى لرسوله في هذا الموقف بعد زواجه بدلا من تعليمه هذه الآية قبل زواجه هو حتى نتعلّم نحن ماذا سيحدث إن لم نقم بالتخيير من أوّل الأمر و فاتحته، فلا تجعل ألم رسول الله يذهب سدى بأن لا تأخذ منه العبرة و الهدى.

طالب العلم يحتاج إلى السكينة في نفسه و في بيته و في بلدته، لأنه بنفس طلبه للعلم و تعليمه و نشره يدخل في جهاد مع كل مظاهر الظلمات و الظلم في نفسه و خارجه. و لذلك شُرعت الهجرة من البلاد حتى تسكن المعيشة بأكبر قدر ممكن،و لذلك شُرع التخيير محلّ الكلام حتى يسكن البيت بأكبر قدر ممكن، و لذلك نُهي عن الذنوب و الأخلاق الرديئة حتى تسكن النفس بأكبر قدر ممكن. لا نحتاج إلى فتح جبهات أكثر و أكبر، عندنا ما يكفي منها الآن.

9- {قال: فبدأ بعائشة فقال "يا عائشة إني أريد أن أعرض عليكِ أمراً أُحبّ أن لا تعجلي فيه حتى تستشيري أبويك " قالت" و ما هو يا رسول الله " فتلا عليها الآية. قالت" أفيك يا رسول الله أستشير أبوي بل أختار الله و رسوله و الدار الآخرة و أسألك أن لا تُخبر امرأة من نسائك بالذي قلت " قال" لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها، إن الله لم يبعثني مُعنّتاَ و لا مُتعنّتاً و لكن بعثني مُعلِّماً مُيسّراً "}.

المُعنّت الذي يوقع غيره في العنت.و المتعنت هو الذي يطلب عنت الآخر. العنت هو الفساد و الإثم و الهلاك و دخول المشقة على الإنسان و لقاء الشدّة و الزنى و الوهي و الانكسار و اكتساب المآثم و العانت المرأة العانس و يقال للعظم المجبور إذا هاضه شئ قد أعنته.

قول النبي صلى الله عليه و سلم {إن الله لم يبعثني مُعنّتا و لا مُتعنّتا و لكن بعثني مُعلّما مُيسّرا" لو فصلناه و أخذناه كقول مطلق عن السياق، لكان مفيدا في حد ذاته، لكن لو وضعناه في سياقه الذي ورد فيه فإن الفائدة ستتضاعف و المعنى سيزداد اتضاحه و دقّته. لنبدأ بالنظر في هذه العبارة الشريفة أولا ثم ننظر في سياقها إن شاء الله.

قوله مُعلّما مُيسّرا بعد معنّتا و مُتعنّتا يُشعر بالعلاقة بينهما. فالمُعلّم عكس المُعنّت، و المُيسّر عكس المُتعنّت. أو أن المُعلّم عكس المُعنّت و المتعنت، و كذلك المُيسّر عكس المعنّت و المتعنت. ما معنى ذلك؟ المعنى هو التالي: الإعنات هنا هو حجب العلم، أو التعليم مع تعسير العلم و تصعيبه و تعقيده بنحو الغاية منه هي تعسيره لينصرف عنه أكثر الناس أو معظمهم. النبي مُعلّم مُيسّر. فهو يكشف العلم و كل ما يعلمه "و ما هو على الغيب بضنين" و بنحو مُيسّر و غايته التيسير.
و هذه مسألة خطيرة و قد من البدع التي جاء بها النبي صلى الله عليه و سلم و أسسها في الإسلام و المسلمين و اختلف بها المسلمون عن جميع الأمم و اختلف العالَم من بعدهم بسبب ذلك. لماذا؟ لأن الأصل في الأمم كان أن العلماء قلّة تحتكر و تحجب العلم عن العامّة و الجمهور و الشعب. و هذه الطبقة العلمائية إما كالبراهمة في الهند و إما كالكهنوت في اليسوعية و هكذا في بقية الأمم و الملل تجد هذه الطبقة دائماً حاضرة و هي طبقة إما تحتكر احتكارا شديداً بحيث لا يدخل إلا من تريد إدخاله، و إما أنها تفتح الباب للعامة لكن تجعل العقبات صعبة و شديدة جدّا بغير سبب لازم و إنما للتصعيب و التعسير حتى لا يصل إلى نهاية الطريق و يدخل في الطبقة إلا قلّة قليلة جدّا من الناس فتبقى الطبقة قلّة في قبال كثرة صناعية مصطنعة. و الفوائد بالنسبة لهم هي خدمة العامة لهم و مشاركة الأموال المكتسبة بهذا المنصب بنحو يستفيد أهل الطبقة منه أكثر فإن توزيع المال على أكثر يجعل نصيب كل واحد أقل. و لذلك كان الشائع في الأمم الأمّية. و لم يهتمّوا بتعليم النساء مثلا و العامّة إلا بالقدر اللازم لصناعاتهم ثم القدر اللازم من الدين لضمان خضوعهم و نجاتهم بالحدّ الأدنى أحياناً. أما النبي فكان يعلّم زوجاته القراءة و الكتابة، و كان يدعو و ينفذ تعليم الأمة القراءة و الكتابة عموماً و تعليمهم العلم و لو شفهيا مطلقا بالقدر الذي يرغب فيه المتعلّم و يستطيعه و حتى يكتفي بنفسه و لا يُجعل عليه حدّا صناعيا من خارج يمنعه من التعلّم أي لا تعسير.

ماذا يحدث حين يُحجب العلم، أو حين يُعسّر طريق العلم تعسيرا مصطنعا؟ الجواب: كل ما ورد في تعريف العنت لغويا. يقع الفساد و الإثم و الهلاك و المشقة و الشدة و الانكسار و اكتساب المآثم و الزنى (بكل معانيه) و الوهي أي الضعف و فتور النشاط في الأمّة. العلم نور فعكسه ظلام. و هذه كلها ظلمات بعضها فوق بعض. و شرح سبب حصول كل مفردة من المفردات السابقة يطول، لكنه ظاهر لأهل العقل.

و قد بلغ رسول الله صلى الله عليه و سلم في الحفاظ على جوهر مهمته حتى في عدم إخفاء ما يفيد بقية أزواجه في حسن اختيارهم. لكن لاحظ قوله عليه الصلاة و السلام {لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها}. فالسؤال هو مظهر الاستعداد، و الاستعداد يوجب على القادر الإمداد. فالعلم يجب أن لا يُحجب عن سائله، لكن ليس بالضرورة أن يُعطى لغير سائله جهارا، على العالِم أن يُظهر نفسه حتى يسأله الناس إن أرادوا، أما أن يُعلّم ما لم يسأله أحد إيّاه فهذه قضية أخرى.

لأن النبي بُعث مُيسّرا، اهتمّ العلماء بتيسير العلوم فتجد مثلا المختصرات و نظم العلم في أبيات و غير ذلك من مظاهر التيسير كالشروحات و التعليقات و المناظرات.

من العنت وجود نظام التعليم الحداثي الذي يجبر الطالب على الحضور في وقت لا يناسبه و لم يؤخذ فيه رأيه و اختياره. و الذي توجد فيه امتحانات الغاية منها إيقاع الطالب في الزلل و اكتشاف ما لا يعرفه الطالب بدلا من اكتشاف ما يعرفه، و الغاية من اكتشاف ما لا يعرفه في تلك اللحظة من الامتحان ليست إلا صنع طبقات خرافية يفترض أن تعكس المستوى العقلي النافع للناس بينما الواقع أنها تصنع طبقة جماهيرية عريضة من الفاشلين و أشباه الفاشلين حتى تشتغل في المصانع و الشركات في وظائف مقيتة بغيضة قبيحة لا إنسانية و لا حتى حيوانية، فضلا عن أن يكون الهدف من هذه الامتحانات معرفة ما ينقص الطالب من خير ليتم استكماله و العمل على جبره. و الذي توجد فيه دراسة كتب لا يريدها، على أساتذة لا يعرفهم و لا يحترمهم و لا يحبّهم بل قد يكرههم و يكره اليوم الذي خُلقوا فيه معهم، و يتحمل كل ذلك من أجل أخذ صك الغفران الكهنوتي "الشهادة" (شهادة الزور) التي تُجيز له أن يدخل جنّة طلب المعيشة في البلاد. كل ذلك من العنت اللعين الذي يجب التخلّص منه في أقرب و أسرع وقت ممكن. و يجب إعادة أصول نظام تعليم المسلمين من يوم النبي إلى قرب عهد الحداثة، و الذي لا يزال باقيا إلى حد ما في بعض بلاد المسلمين ظاهرا و في كل بلاد المسلمين حقيقة لكن في البيوت و الخفية و بنحو غير معترف به ظاهرا غالباً و يقتصر على بعض المواضيع.

ما هي الجامعات الحداثية؟ هي مواضع العنت و الإعنات. هي مواضع فيها أناس لا يعطون العلم لمن يسألُه، و إن أعطوه عسّروه عليه.

على علماء المسلمين أن يكونوا من المعلمين المُيسّرين. فيجمعون أكبر قدر ممكن من العلم، ثم ينشرونه في الناس بأيسر طريقة ممكنة ليفهمه أكبر قدر ممكن من الناس و ينتفعوا به. هذه سنّة محمد صلى الله عليه و سلم. "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم".

و الحمد لله رب العالمين على خاتم النبيين.

....

(نواسية)

أنشد أبو نوّاس، ذو ألطف أنفاس، عليه رحمات ربّ الناس:

{يا خاطب القهوة الصهباء يمهرها . بالرّطل يأخذ منها ملأه ذهبا

قصّرت بالراح فاحذر أن تُسمّعها . فيحلف الكرم أن لا يحمل العنبا}

الخطبة و المهر و رمزية النكاح هنا ليست مجازا بل حقيقة، لأن حقيقة النكاح ليست إلا الجمع بين طرفين لإنتاج ثالث. و هذه الحقيقة تتجلّى في مظاهر شتّى، و ما النكاح بالمعروف إلا قيد مشهور لهذا المعنى أو هو مظهر أجلى بالنسبة لعموم الناس، و تقييد الحقيقة بإحدى صورها حتى تُنكر في غير صورتها تلك هو من شأن الجهّال. {يا خاطب القهوة} فهو الرجل و القهوة المرأة المنفعلة و اللذة الناتجة من شربها و الاتحاد بها هو الولد.

{الصهباء} من حيث حمارها أي هنا رمزية اللون الأحمر. و الأحمر لون الدم و النار. فهو لون الحياة و الحركة.

{قصّرت بالراح} حين جعلتها مساوية لوزنها ذهباً. الوزن نظر للكمّ، بينما الشاعر يُشير إلى اختلاف الكيف و القدر. فتساوي المقادير لا يعني تساوي الأقدار. و ألف كأس من الذهب لا يمكن أن يتوحّد مع ذاتك و يُنتج لك ما تنتجه الخمر، لأن الذهب عبارة عن ما هو خارج عنك و لا يمكن أن يتّحد بك حقيقة، بينما الخمر بدخوله في المعدة و تخلله لجسمك يُمثّل ما يمكن أن يبلغ إلى ذلك المستوى من الاتحاد و تزكية النفس بإنمائها و ترقيتها. فما هو خارجك لا يُمكن أن يُساوي ما هو داخلك أو يمكن أن يصير داخلك، كائنا ما كان عند الناس و عندك.

{فاحذر أن تُسمْعها، فيحلف الكرم}. القهوة تسمع، الكرم و هو مزرعة العنب يحلف، السماع و الحلف صفات الأحياء و من شؤون الناس أيضا. هذا كلام حقيقي أيضاً. و هو لم يسبغ على الأشياء "الميتة" و "الجامدة" صفات الأحياء من أجل أنه "شاعر" بالمعنى السفيه للشاعر الذي يجعله صاحب خرافة يحقّ له التخريف من أجل أنه يجعل الأبيات موزونة ! ما قوله هنا عن سماع القهوة و حلف الكرم إلا كقوله تعالى عن الجدار "يريد أن ينقضّ" فأثبت للجدار الإرادة، و غير ذلك مما ورد في القرءآن عن حياة و سماع السماء و الأرض فضلا عمّا فيهما. الحقّ أن الموجودات كلّها حيّة بدرجة ما، سميعة بدرجة ما، بصيرة بدرجة ما، و هكذا في كل الأسماء الإلهية. تفسير ذلك: الله واحد و تجلّيه من ذاته. بالتالي واحديته تقتضي أنه حين يتجلّى لا يتجلّى و لا يمكن أن يتجلّى إلا بكل أسمائه تعالى، إذ لو تجلّت بعض الأسماء دون بعض لثبت وجود فروق ذاتية فيه فيتعدد تعالى عن العدّ و الحدّ. و كذلك كون تجلّيه ذاتي و "كل إناء بما فيه ينضح" (بالتأويل الأعلى لهذه الكلمة)، فإنه لابد أن يكون لكل موجود حظّ من كل اسم إلهي و لو كان أدقّ من الشعرة و أخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الليلاء على الصخرة الصمّاء تحت آخر قعر الماء، أو و لو كان بقدر صفر فاصلة أصفار إلى أن ينقطع نفسك من الأصفار ثم واحد (تمثيل رياضي). و بناء على ذلك، إثبات كل الصفات الإلهية لكل الموجودات الثابتة و المخلوقة هو حقيقة بلا مرية و هي أبعد ما تكون عن الفرية.

{فيحلف الكرم أن لا يحمل العنبا} مصداق و تجلي آخر لتجليات حقيقة النكاح حيث جعل الكرم امرأة تحمل، و العنب هو الولد، فمن هو الأب إذن؟ ماء السماء له شركة في الأبوّة، و البذرة لها شركة في الأبوّة، و الزارع الصوري له شركة في الأبوّة إذ هو الذي خصّب الأرض و قذف فيها البذرة و كفّرها و رعاها، و كل موجود في سلسلة الأسباب له شركة، و حقيقة الزارع الإلهي جلّ و علا هو المطلق الذي كل تلك السلسلة مظاهره و هو السبب الوحيد على التحقيق. من هنا نفهم معنى ما كان أهل الجاهلية يفعلونه في نكاح البشر أي في ذلك الصنف من النكاح الذي يدخل على المرأة أكثر من رجل يجامعونها و كل منهم يقذف فيها من ذاته شيئاً، فما ذلك إلا بناء على ما سبق من وصف لتعدد الأسباب الخلقية المؤدية لظهور الثمرة الطبيعية. فهذا الصنف ناظر إلى كثرة الخلق و الأسباب الذين هم بمثابة الأرباب (ورد في باب الزكاة من صحيح البخاري، في كتاب الزكاة الذي كتبه أبو بكر رحمه الله عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، ورد استعمال لفظة "ربّها" بالنسبة لربّ البهيمة. فأثبت له ربوبية فاعقل. و ما ذلك إلا كما ورد في سورة يوسف من قول يوسف "ارجع إلى ربّك" و ما شاكل و لا يعترض عليه أو لا يفهم حقيقته إلا جهول و ما أكثرهم، فبعضهم ينكر و بعضهم يختزل، و الحقّ أن موجودية كل موجود ما هي إلا حظّه في الأسماء الإلهية، فموجوديته عين موجودية الله تعالى بالتالي هو ربّ بذلك الحظّ الإلهي المُتجلّي فيه "فجعلناه سميعا بصيرا" "إنه هو السميع البصير"). أما منع مثل هذا النكاح في الإسلام فناظر إلى وحدة الحق و علّته الكافية في كثرة الخلق و سببيته القاصرة. لأن الإسلام ناظر إلى الوحدة الإلهية و لا يرى للأسباب وجودا إلا كتجليات لتلك الوحدة، انعكس ذلك في باب النكاح بأن صار الرجل الواحد ينكح المرأة فقط. كثير مما يحسب الغافلون المُغفّلون أنه عمل اعتباطي من العرب و غيرهم قبل الإسلام و بعده، هو في الواقع-لا فقط "كثير" بل أكاد أقول "كل"- له أصول عقلية و طبيعية لم يفهمها هؤلاء فذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من مذاهب تحتقر عقل الإنسان العتيق العريق.

{قهوة} من جذر (ق هـ و) و فيه ثمانية معاني؛الخمر، و سقوط الشهوة، و الشبع، و أبيض اللون، و الرائحة، و إدامة الفعل، و الرفاهة ، و الخصب. و تأويل ذلك:

١-الحقيقة كالخمار بالنسبة للعبد، لأن العبد ماهية عدمية، و برشّ نور الوجود تتحقق و تثبت عينها في العلم الإلهي، و هذا رشّ ذاتي ليس كالرشّ الإرادي الذي ينزل العين في الكون و الخلق، فلا يضلنّك صيغة الفعل و الحدوث. و من هنا قيل أن تأويل الخمر في شعر الصوفية هو الذات الإلهية.

٢-الشهوة هي التعلّق الشديد بالجسمانيات و الذي يبلغ حدّ الإدمان و جعل الاتصال الجسماني هو المركز المطلق في حيوة الشخص، مما يدلّ على فقدانه للأبعاد المعنوية و الاتصالات الروحية و الإدراكات العقلية إلى حدّ كبير جدًا. و العكس صحيح في سياق معيّن. سقوط الشهوة لا يعني عدم الرغبة و الميل في النساء. لكن عدم محورية ذلك الميل إلى حدّ الغرق فيه مع الغفلة عن كل ما وراء ذلك، أي من يرى المادّة كشئ مستقلّ و مكتف بذاته بل كالموجود الوحيد هذا هو الشهواني بالمعنى المريض و المرفوض عند أهل الله. من عرف النور الإلهي و مقامات القدس و الطهارة القلبية فإن شهوته تضعف حتى تسقط في نهاية الأمر. إذ حتى المادة تصير عنده متروحنة، و لا يرى المادة كمجرّد مادّة بل كصورة و رمز على ما فوقها و مثال يُنزل ما علا عنها، بل لا يراها و إنما يرى الكون كلّه "لطائف أنوار بأشكال قدرة" كما قال الإمام الحرّاق رضي الله عنه.

٣-نفس الإنسان لا تشبع من وجه و تشبع من وجه و قد يجتمعان بل لا سعادة إلا باجتماعهما. أما عدم الشبع فمن حيث تجددها الدائم و عدم تكرار التجلّي الإلهي عليها في نفس الأمر. فكلّما مرّت عليها

لحظة شعرت بفقدان الوجود حتى إذا جاءت اللحظة التالية شعرت بحصول الوجود، بالتالي لا تشبع أي لا تقبل و ترضى بشئ واحد في لحظة واحدة من حيث أن مرور اللحظة يعني الفقدان و ما هو بمثابة الفقدان، كمثل المعدة حين تشبع أثناء الأكل و بعده قليلا ثم حين يزول الطعام بالتحلل و يرجع الجوع لا يبالي بما سبق أن أكله من طعام و يُعتبر في حكم اللاشئ حينها. أما الشبع فحين تصل إلى مطلوبها عموماً، كالعالِم حين ينزل عليه كتاب الله فإنه "لا تشبع منه العلماء" من وجه لكن من وجه آخر "من لم يشبعه القرءآن فلا أشبعه الله" أو نصّه "من ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله" فالعالِم حين يصل إلى القرءآن يشبع و يرضى به، لكن لا يشبع منه و يرضى ببعض ما فيه. أو كمن نال لذّة وصال معشوقته و تمكّن منها فإنه يشبع من النساء عموما من حيث حصوله على المرأة الكاملة عنده خصوصاً، لكنه لا يشبع من هذه المرأة و يكتفي منها. و الأمثلة كثيرة كالعادة في كون مظاهر الموجودات للحقيقة تمثّلات.

٤-كلّما ازداد تداخل و تمازج الألوان كلّما اقترب اللون إلى السواد، بينما البياض يرمز إلى عكس ذلك. فباعتبار أن اللون يدل على الصفة و الكيفية، فإذن البياض يدلّ على التجرّد عن الصفات و الكيفيات أي عن الحدود، فالبياض يرمز إلى الذات من حيث غناها عن العالمين أي الأحدية.

٥-الرائحة تتعلّق بالمشمومات، و المشموم بالنسبة للعين الظاهرة لطيف جدّا و بمثابة الغيب لها. و لذلك الرائحة ترمز إلى الواردات الغيبية، و هي أظهر في تبيين طيب الشئ من خبثه مع درجات الطيب و دركات الخبث. و مما قرره الشيخ في الفتوحات أنه لم يعلم أن أحداً جعله الله تعالى يقبل شمّ الرائحة الخبيثة و يرتضيها. فالشمّ حاسّة قاهرة، و هي أقوى من الأفكار و التفاسير الذهنية. بينما المرئيات مثلا قد يجد الإنسان في ذهنه من الأفكار ما يجعله يبرر رؤية حتى الخرابات كما تحدث صاحب المثنوي كثيرا عن "الكنز في الخرابة". و كذلك مثلا عن الهيئة و اللباس السئ حيث قال النبي صلى الله عليه و سلم "رب أشعث أغبر". و لكن في المسموعات نجد بين و بين حيث ورد أيضا "خذوا الحكمة و لو من فم المنافق" مع ورود سدّ النبي صلى الله عليه و سلم لأذنه في بعض المواضع. أما في المشمومات فنجد النبي صلى الله عليه و سلم الذي هو رحمة للعالمين و كان يقبل التعامل حتى مع رأس المنافقين، نجده يأمر بعدم اقتراب صاحب الرائحة الخبيثة-من البصل و الثوم مثلا- لمسجده. حتى تبوّل الأعرابي في المسجد تعامل معه برحمة، أما الرائحة الخبيثة فقضية لا مجال في التوسّط فيها. و لذلك بدأ النبي صلى الله عليه و سلم بها فقال "حُبب إليّ من دنياكم ثلاث: الطيب و النساء و جُعلت قرّة عيني في الصلاة". فقدّم الرائحة على إنسان و على عمود الدين، فتأمل. فالرائحة تكون للحقيقة القاهرة قهرا مطلقاً، و ليست بالاعتبار الأعلى إلا عين الذات الأحدية التي هي "الواحد القهار" إذ وحدته تقهر كل شئ و ليس إلا هو، فهو عين الوجود المحض الذي لا يمكن أن يوجد غير حقيقته و عين ذاته. فالواحد سبحانه هو الرائحة الطيبة التي فاح عطرها عند كل شئ لكن ما شمّ أحد رائحتها. و لذلك استعملوا تعبيرا مثل "ما شمّ رائحة الوجود" فجعل العرفاء للوجود رائحة، بل جعلوا الوجود ذاته رائحة، فتأمل. (ما أعظم أن يُفتح لك بتفسير كلمة عرفانية).

٦-الفعل لأنه متقطّع الوجود بذاته و إنما يثبت و يستمرّ بوجود مبدأ عقلي فوقه يحفظ عليه صورته بتجديد الأمثال، فإن الفعل لا يدوم إلا بدوام إشراق النور العقلي. و لذلك لو غضضنا الطرف عن العقل و الهوية الثابتة فإننا لا نرى إلا لحظة واحدة من الفعل و هي الآنية، و أما شهود سلسلة أفعال متّصلة فإنه راجع إلى العقل لا إلى الحسّ، الحسّ يشهد الآن فقط، العقل هو الذي يجمع و يربط و يُظهر الاتصال و التواصل في الأفعال. و ارتبطت القهوة بإدامة الفعل من حيث أنها جالبة للإدمان و معاودة

شربها باستمرار من قبل مُحبّيها و من اعتاد عليها. و بهذا الاعتبار القهوة هي المعرفة، و أجلى مظاهرها الذي هو القرءآن، فإن من ذاق لذّة المعرفة و نعيم التعقّل و حلاوة التفقّه أدمن عليها و طلبها. و مبدأ ذلك هو دوام الفعل الإلهي في الوجود، فإن الله ليس فقط "خالق" بل هو "خلّاق" أي باستمرار و على الدوام أزلا و أبداً، و هذا تفسير مقالة "قدم العالم" على التحقيق، فإن العالم قديم بمعنى أن الله خلّاق بإطلاق فلم يكن ثمّة حالة أو وقت ليس فيه عالَم مخلوق بصورة من الصور و إنزال من الإنزالات. ثبات المبدأ الإلهي أي الاسم الإلهي يُنتج دوام الفعل و ظهور الحوادث الكونية و التنزّلات الخلقية.

٧-الرفاهة ترجع إلى حصول المُراد من حيث أصله و سعته. فقد يحصل لك طعام، هذا أصل، أما أن يحصل لك الطعام الذي تشتهيه و ترتضيه فهذا توسّع في الأصل، و أما أن يحصل لك الطعام الذي ترتضيه على الدوام مع اطمئنانك لاستمراريته عموماً فهذه هي الرفاهة. و مرجع ذلك في التأويل العلمي هو أن روح العارف تشتهي القرءآن، و القرءآن من حضرة "و لدينا مزيد" إذ "لا تنفد عجائبه"، فبالحصول عليه تحصل على المُراد من أوسع أوجهه، و الاطمئنان إلى استمراريته موجود بإذن الله من حيث وعد الله بحفظ القرءآن و أهله و كون القرءآن مع الإنسان في جميع أطواره حتى في البرزخ إلى يوم القيامة إلى وقت الشفاعة إلى دخول الجنّة و بعد دخولها أيضاً، فللقرءان في كل طور ظهور خاصّ يناسبه و يرفع صاحبه. و مرجع ذلك في التأويل الإلهي هو أن العبد يطلب تجلّي الأسماء الحسنى عليه، و الاسم هو السعة المطلقة من حيث الحقيقة، و استمرارية التجلّي مضمونة من حيث أن ذات الحق لا تتغيّر حقيقتها من حيث عينها "و لن تجد لسنّت الله تبديلا"، و قد ضمن الله لك إعطاء أنوار الأسماء إن دعوته "ادعوني أستجب لكم" و ما استجابة الدعاء إلا بظهور سلطنة اسم ما في عالَم الداعي، و لذلك يقرن الأنبياء و الأولياء الدعاء بأسماء إلهية.

٨-الخصب هو ظهور الأمثال العالية في الصور السافلة، فمثل الشجرة سابق على صورة الشجرة، و إلا فمن أين جاءت هذه الصورة إلى الوجود بعد أن لم تكن أمامنا في الحسّ، لولا وجود المثال لما وجدت صورته. و الخصب عبارة عن الحياة و الثمار و الألوان الزاهية الدالّة على النعيم و تجلّي الكمالات بدرجة أرقى. و تأويل ذلك علمياً هو كون القرءآن الأعلى المقصود بقوله "و إنه في أم الكتب لدينا لعلي حكيم" قد نزل مثاله و ظهر بصورة القرءآن العربي "إنا جعلناه قرءآنا عربيا لعلّكم تعقلون" و التعقّل هو الاستفادة من هذا الخصب، "أنزل من السماء ماءا" و "سقناه إلى بلد ميّت فأحيينا به الأرض بعد موتها". فالخصب هو حالة القلب بعد نزول القرءآن عليه. و النفس الإنسانية التي مثالها الأعلى هو "و نفخت فيه من روحي"، و صورتها السفلى "من تراب"، تتحوّل و تترقّى نحو ذلك المثال بتفعيل ما فيها من إمكانات و ما كمن فيها من مقامات، فتصير روحا بالفعل و عقلا بالفعل "لعلكم تعقلون". و يظهر ذلك الخصب على وجود الإنسان القرءآني بتفعيل حياته السرّية و العقلية و النفسية و الجسمانية، مع انتشار الجمال و الحسن في طبقاته كلّها، و ظهور العلوم و التفاسير و الأسرار به، مع بلاغة و فصاحة و رصانة لسانية عقلية. و أما التأويل ذلك إلهياً- أي أحد التأويلات- فهو أن الذات الإلهية تجلّت بأعيان الممكنات في حضرة العلم فنتج عن ذلك الخصب الأعظم و الحديقة الكبرى التي هي الأعيان الثابتة اللانهائية و التي فيها جميع الاحتمالات و الألوان مطلقاً مع عدم مغادرة صغيرة أو كبيرة من المحدودات.

هذه إجمالًا معاني القهوة و التي لن تجد بيتاً من الشعر فيها إلا و ستجده باباً لأحد تلك الحقائق الثمانية التي ذكرناها و ذكرنا طرفا منها و أشرنا إلى حيثياتها و مستوياتها. و الله الفتّاح العليم.

{فاحذر أن تسمّعها فيحلف الكرم أن لا يحمل العنبا} فيه دلالة على تأثير النفس الإنسانية في الطبيعة سلباً و كذلك حسب المفهوم ايجاباً. فللنفس امتداد بأشعّتها و أنفاسها في محيطتها و بيئتها. و لذلك تختلف الأجواء المعنوية من بلد إلى بلد، بل في البلد الواحد حين يحلّ فيه أصناف مختلفة من البشر و الحيوانات و النباتات و المعادن. و على كل ذلك شواهد من القرءان و في كرامات و مكاشفات أهل العرفان. فمن الشواهد على تأثير النفس في أحوال الطبيعة كعدم نماء الشجر بل و هلاك المحاصيل-و قس على بقية الأمور- هو ما ورد في قصّة أصحاب الجنّة من سورة ن "إذ أقسموا ليصرمنّها مصبحين. و لا يستثنون. فطاف عليها طائف من ربّك و هم نائمون. فأصبحت كالصّريم". كل ما حدث منهم هو عقد النية في القلب و إظهارها، فنتج عن ذلك هلاك جنّتهم. و من الشواهد على كون من يحلّ في البلد هو الذي يحدد طبيعة المكان قول إخوة يوسف "و اسئل القرية التي كنّا فيها" البعض يزعم أن "القرية" هنا معناها أهل القرية، و يقف عند هذا الحدّ و أن هذا من المجاز و ما أشبه. نعم في هذا القول حق، لكن فيه تقصير عن فهم معناه. الحقيقة هي أن "القرية" هنا تعني فعلا "أهل القرية" من وجه، لكن من وجه آخر تعني ما تُظهره أي "القرية"، و على الوجهين الكلام صحيح. فعلى وجه الظاهر، يكون السؤال لنفس القرية، إذ كل مكان يشهد بما حدث فيه، و يرى هذه الأحداث أهل الله كيعقوب عليه السلام، و هذا لا يؤمن به إلا من ذاقه أو سلّم لمن ذاقه لحسن ثقة به، بل لا يكاد إنسان يخلو من تجربة شعور تُقرّب له هذا الأمر، كدخولك إلى مكان و إحساسك بعدم الارتياح مع عدم وجود أي سبب ظاهر كوساخة المكان أو قبحه مثلا، بل قد جرّبنا و جرّب الكثير الدخول إلى قصور فخمة و إحساسه من الانقباض بأنه في قبور موحشة، هذا و إن لم يكن عين ما نحن بصدده إلا أنه من جنسه و في درجة متدنّية منه و حتى الدرجة الأدنى تدل على المعنى الأعلى و تُشير إليه. و على وجه المفهوم، يكون السؤال لأهل القرية، فلماذا ساوى القرءآن بين أهل القرية و القرية؟ لا تقل مجرد مجاز، لابد أن يكون ثمّة معنى يبرر وجود هذا المجاز، لولا الحقيقة لما كان للمجاز قيمة، و سؤالنا هو عن تلك الحقيقة. و أوّل ما يظهر من ذلك هو أن قيمة القرية بقيمة من يحلّ فيها، فأهل القرية هم القرية و لا وجود للقرية على التحقيق و الشمول إلا بهم. و أنفاسهم و أفكارهم و سلوكهم و آثار كل ذلك تنعكس في بيئتهم حقّاً و فعلًا يجد ذلك مَن كان له قلب. يوجد شواهد غير ما ذكرنا، لكن هذا ما خطر بالبال الآن و نحن قوم نتبع الخواطر.

أنشد {إني بذلت لها لما بصرت بها . صاعاً من الدر و الياقوت ما ثُقِبا}

نقول: الدرّ هو اللؤلؤة العظيمة، الياقوت حجر صُلب شفّاف. فما الذي يجعل الدرّ و الياقوت أثمن من الذهب حتى يلوم الشاعر من يشتري بالذهب ثم يرفع نفسه بأنه بذل في قهوته الدرّ و الياقوت؟ اللؤلؤة لها ظاهر و باطن، بينما الذهب كتلة واحدة فليس له رمزية الظاهر و الباطن و لذلك لما تكلّم الله عن القرءان قال أنه "في كتاب مكنون" و قال عن الحور "كأنهن لؤلؤ مكنون" فالقرءآن له ظاهر و باطن كاللؤلؤة. الياقوت صلب كالذهب عموماً فليست المفاضلة هنا، و هو ملوّن و أكثر ألوانا من الذهب لكنهم يتّفقون في اللونية و إن تعددت في الياقوت فقد يفضل عليه من حيث وجود ألوان أكثر فيدلّ على تعدد مجالي الأسماء و المعاني و هي الكثرة المقدسة لكن مع ذلك لا نرى أن أصل التفضيل من هذا الوجه، فيبقى أن الياقوت شفّاف بينما الذهب كثيف يحجب ما وراءه و لا ينفذ فيه شعاع الشمس، هنا أفضلية الياقوت على الذهب في الرمزية في هذا المجال، الياقوت ينفذ فيه النور بينما الذهب لا ينفذ فيه النور. الدرّ و الياقوت مثال على الإنسان الكامل. فالإنسان له ظاهر و باطن، و قلبه شفّاف تنفذ فيه الأنوار العلوية. و من وجه آخر، الدرّ و الياقوت أندر من الذهب، و الأندر وجوداً عادة يكون أشرف وجوداً، إذ مراتب الكون

تتصاعد كيفيا لكن مع كل درجة تقلّ الكمّية، فعدد ملائكة العرش أقلّ من عدد ملائكة السماء، لكن نور ملائكة العرش أشدّ من نور ملائكة السماء. و هكذا كلّما قلّ العدد ازداد المدد، و كلّما ازداد المعدود نقص الوجود لازدياد الحدود. و لو نظرنا في عدد الكتب الموجودة في الأرض، سنجد أن قليل منها هو الذي له قيمة عالية، و أكثرها سخيف أو عادي، إلا اللهم في علماء المسلمين فإن الأصل في كتبهم بل لا تكاد تجد استثناءا إلا بصعوبة، و أقصد علماء المسلمين من أهل الأصالة و العراقة كالقدماء رحمهم الله، فإن هؤلاء كتبهم كلّها تقريباً شريفة و مباركة و نافعة، إذ ما كان يضع القلم على الأوراق إلا علماء أو عشّاق و لم يكونوا كأكثر من في هذا الزمان مجرّد أبواق و فُسّاق.

{إنّي بذلت لها} متى و لماذا؟ {لما بصرت بها}. إبصاره علّة بذله. لم يقل: لما ذقتها. أو: لما جرّبتها. فلو كانت قهوته مجرّد مطعوم حسّي كما هو فهم العوام، لما كان لها قيمة إلا بعد تذوّقها و تجربة أثرها. بينما هنا علّق البذل على الإبصار، و الإبصار شأن العين، و العين ترى الهيئة لا ترى الطعم و الأثر البدني، و هيئة المشروبات قد تتساوى مع الاختلاف الشاسع بينها في الطعم و الأثر. فهذه إشارة من الشاعر و بوابة لمعاني أعمق و أعلى. هذا وجه. وجه آخر، أن الروح الدرّاكة ترى من حيث تسمع، و تسمع من حيث تذوق، أي كل حواسّها إن شئت واحدة في حقيقتها و جمعيتها. و من هنا نفهم معنى معرفته لطعم الشئ و أثره بمجرّد إبصاره، فذلك إشارة إلى تلك الحقيقة الروحية.

{الدرّ و الياقوت ما ثُقِبا} أي في الحالة الطبيعية الأصلية لهما، لم يُستعملا في شئ بعد. ففضل قيد {ما ثُقِبا} من وجهين: الأول الأصالة، الآخر النقاوة. و تأويل ذلك أن تغيير حالة الأصل تدلّ باعتبار على الهبوط و طعن في الفطرة إذ الأصل في رؤية العرفاء أن كمال الشئ هو كما هو عند الله لا بعد أن تتلاعب به الأيدي البشرية و تُغيّرها الأشياء و لذلك نتوضأ بعد إحداث الحدث في الشريعة الطبيعية. و عدم استعمال الشئ يدلّ على عدم دخوله تحت أيدي الخلق و كذلك على عدم انطباع صور العمّال و إرادتهم عليه فيبقى ربّانيا أصيلاً، هذه هي الرمزية هنا. و كذلك حال معنى القهوة عند الشاعر، و هي المعرفة المقدسة، فإن المعلوم يبقى أصيلا نقيّا، كالعذراء، لم يثقبها أحد، و هذا أيضا تأويل تجدد بكورة الحور العين. المعنى مهما قيل و انتشر فإنه يبقى بكرا بالنسبة لكل فرد ممن عقله و شعر به. العلم هو النور الذي له درجات في الظهور و البطون، و هو الشفاف الذي ترى من ورائه الوجود و تُتقن الفنون.

أنشد {فاستوحشت و بكت في الدن قائلة . يا أمّ ويحك أخشى النار و اللهبا}

نقول: الروح و القرءآن يكره النزول للدنيا. لأن خصائصه تتبدّل بالنزول، و إن بقيت عينه في العلياء.

أوّل ما يتبدّل هو الأنس فينقلب إلى وحشة. {فاستوحشت} لأن رفقة النورانيين تعقبها صحبة الظلمانيين و المختلطين و حتى المستنير منهم فيه شوب و كدورة من وجه مهما قلّ هذا الوجه و من هذا الوجه كان سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم يقول "إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله" و قيل له "و اصبر نفسك" من الصبر الذي فيه شوب ألم و كره، إذ حتى صحبة أهل الله في الدنيا الذين يدعون ربّهم بالغدوة و العشي يريدون وجهه، حتى هذه الصحبة فيها شوب و لولا ذلك لما قال له "و اصبر" إذ يكون في عين الأُنس. الروح لا تأنس إلا في حضرة التجريد و التعالي و البقاء، حيث حقيقتها و موطنها الأصلي.

ثاني ما يتبدّل هو الضحك فينقلب إلى بكاء. {و بكت} إذ الضحك فعل إلهي و روحاني، لا يستطيع الفاني أن يضحك حقّاً و ليس كل تبسّم بضحك و الحيوان حين يضحك إنما يضحك من شدّة قربه من مستوى الروحانية و الإنسانية، و من هنا قيل في بعض تعريفات الإنسان أنه "حيوان ضاحك". و المبدأ هو "إن الله يضحك" كما ورد في بعض الأحاديث الشريفة. "إنه هو أضحك و أبكى" أضحك بذاته و أبكى بحجب رحمته. كما أنه علّم من حيث اسمه العليم، و أما الجهل فمن غروب شمس هذا الاسم. و على هذا القياس. الضحك وجدان كمال الذات مع حضور سرّ الشعور باللانهاية في الإمداد و الرضا الإلهي عن العبد. الضحك سر عميق. الروح تجد إفاضات الله عليها متوالية و مستمرة و لا تشعر بأي انقطاع أو إمكان انقطاع فيها، كما قال تعالى "عطاء غير مجذوذ"، و هذا يولّد الضحك فيها. بعض الجهلة يظن أن أشكال الملائكة و وجوههم عابسة و مقطّبة و "جدية"، و الحق أنه لو نظرنا إلى وجه حضرة جبرائيل عليه السلام لوجدناه يضحك ضحكا لو تجلّت قطرة منه للدنيا لضحكت الضخور الصمّ له. أن تضحك هو أن تتشبّه بالله تعالى. و لذلك كان النبي صلى الله عليه و سلم إذا ضحك انبسط و تكلّم، و إذا حزن و وجم سكت و منع الناس من الدخول عليه، و كذلك تجده في المواقف الجميلة و مواضع تجلّي الكمالات يضحك و يتبسّم. العبوس لعنة، التقطيب نقمة، الحزن مصيبة، الوجوم بليّة. سبب السعادة و أثرها هو الضحك. الروح في عالمها تضحك، فإذا هبطت بكت، فإذا تجلّى عليها الحق برحمته و وهبها بعض شهواتها ضحكت و سيأتي ذكر بعض ذلك إن شاء الله فيما يلي.

ثالث ما يتبدّل هو الحرية فيتبدّل إلى التقيّد بالمادة و شؤونها. {في الدنّ} دن الخمر رمز بدن الروح الحر. الحرية إطلاق، فالروح يمكن أن تفعل و تقبل بحسب طبعها، و يمكن أن تتنزّل لو تنزّلت و تتمثّل بما لا يحصى من الصور بإذن ربّها، و كلا الأمرين يتبدّل حين تهبط إلى البدن. فتجد نفسها من وجه محتجبة عن الروحانيين و الأنوار العالية و القاهرة بل و حتى عن نور الأنوار جلّ جلاله من وجه و لذلك تجد الإنسان يكفر و يلحد و يغفل بل يشكّ حتى في الله تعالى، هذا كلّه جاء به التقيّد بالبدن إذ يحصر عين الروح في حدود حواس البدن التي هي أصغر من ثقب إبرة مقارنة بسعة عين الروح و امتدادها الوجودي. و تجد نفسها من وجه آخر مقيّدة بصورة معيّنة و بتسلسل نموّ و أطوار محددة لا يد لها فيها و المجال الذي لها التصرّف فيه إنما هو من عين الحدود المرسومة لها و المفروضة عليها قهرا بسبب الطبيعة السفلية. فحتى النبي صلى الله عليه و سلم الذي هو في مقام عزّته يأخذ من الأسماء الحسنى بلا واسطة، تجده في الدنيا ينضرب على وجهه و تُلقى عليه الأوساخ مِن قِبل أناس لا يستحقّو لعق أسفل نعاله. لا حرية للروح إلا بالخروج من سجن البدن، سواء كان خروجا بالموت الإرادي أو بالموت النهائي، الإرادي يذوقه أهل المكاشفة و المجاهدة الكبرى، النهائي يذوقه عموم الناس بعد ذلك بدرجة أو بأخرى.

رابع ما يتبدّل هو الافتقار إلى النظير. {قائلة "يا أمّ ويحك"} أي الحاجة إلى التوسّل إلى المخلوق و المحدود مثلها من أجل تحصيل منافعها و مصالحها. الأصل أن ليس بين الروح و خالقها و إمداداته وسيط، بل ما تشاء حدوثه يحدث، "لهم ما يشاؤون فيها و لدينا مزيد". إذ في العالم الأعلى، الرغبة كافية في تنزيل العطاء الإلهي. مجرد الرغبة بمعنى المشيئة. فلا تجد الروح فاصلة بين مشيئتها و تحقق مضمون المشيئة، كما ورد في أهل الجنّة أنهم إذا اشتهوا طائرا مثلا وجدوه مشوياً أمامهم فوراً. بعد الهبوط صارت الأسباب و التسبب و تجميع القوى واجبة للروح لقضاء حاجاتها. و ما يرد من معجزات و

كرامات يظهر منها تجاوز الأسباب الطبيعية يرجع إلى أحد أمرين؛ إما رمز على الحقيقة السابقة و على صعود الروح من مستوى الطبيعة إلى مستوى عالم الخيال و المثال المطلق فما فوقه حيث تزداد درجة الحرية كلّما عرجت الروح إذ كلّما ارتفع الوجود سقطت القيود. و إما توجد أسباب مُغيّبة عن عموم الناس بها أحدث الله ما أحدثه للنبي أو الولي، كبعض الأدعية التي ضمن النبي و وعد حدوث آثار معيّنة حين يقرأها المؤمن، فإن الدعاء سبب أيضاً. الفقر إلى الخلق لعنة، و لذلك استعاذ منه رسول الله صلى الله عليه و سلم. و قل ما شئت في تبريره و تفسيره، و أن المُفتقر إليه هو عين الله في صورة هذا المظهر، نعم هذا حقّ، لكن مع ذلك هو فقر إلى مظهر، و من هذه الحيثية هو لعنة و نقمة و مصيبة أيضاً و لذلك قيل فيه "لو كان الفقر رجلا لحاربته" و ما أشبه. معرفة أن المُفتقِر إليه هو صورة الاسم الإلهي تُسلّي الروح عن بعض مصيبتها و لكن لا تمحو المصيبة بالكلّية. التسلية شئ، المحو شئ آخر. المحو لا يكون في الدنيا، فحتى النبي صلى الله عليه و سلم مات كما روي و درعه مرهونة عند يهودي و قد قيل فيهم "لتجدّن أشد الناس عداوة للذين ءآمنوا اليهود" و الذي يرضا عن عالَم يحتاج فيه إلى معونة أشدّ الناس عداوة أي اختلافا و مباينة له، فهو ممسوخ الفهم منكوس الحكم. الوعي بحقيقة الحال أقرب و أدعى إلى الرضا النفسي من اللف و الدوران الذي لا يُسمن و لا يغني من جوع.

خامس ما يتبدّل هو الأمان. {أخشى} و الخشية لا تحصل إلا عند وجود الشئ في مجال يُمكن أن يتعرض فيه لما يعاكس طبعه فيؤدي إلى ألمه و نقصه. و كذلك الدنيا بالنسبة للروح، فإنها منقصة و مؤلمة لها من أكثر من وجه. فتؤلم بسبب وجود مظاهر غير موزونة و جميلة، و بسبب عدم جريان الأحداث على سنّة مستقيمة و لذلك قيل لفرعون و آله "لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض" أما في القيامة فيُقال "لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار". و نقص الروح يكون أيضا بعدم كمال قدرتها على إظهار ما تريد إظهاره من شؤنها الذاتية و معانيها المستكنّة فيها، و مِن هنا شُرِعت التقية و المداراة و المجاملة و المصانعة و ما شاكل و لذلك أيضا يوجد الكذب و النفاق و التستر. و لذلك حين تتذكر الروح أصلها و موطنها، و تعرف أنها إلى ربّها راجعة و إلى جنّتها آيلة، تقول الأرواح المستنيرة "اقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحيوة الدنيا" و لا تبالي بالموت إذ الموت باب الوطن، فيكون لسان حال هذه الروح "لا يخشون أحدا إلا الله".

سادس ما يتبدّل هو الكمال الظاهري. {النار} التي تُشوّه الشئ. و لا يتشوّه الشئ إلا بمقارنته بأصل كامل تم تشويهه. فلولا ملاحظة الكمال لما لاحظنا التشويه. و تتشوّه الروح بتنزّلها في هذا البدن من حيث أن صورة البدن مهما كانت جميلة لا تتطابق مع جمال الروح، فضلا عن لو كان البدن قبيحا و بشعا و فيه عيوب خلقية ثابتة أو طارئة كالأمراض و العاهات الحادثة. و من هنا قيل عن الدنيا في الرموز أنها الجحيم، أي أن الجحيم هي رمز على العالَم الطبيعي و المادي، باعتبار النارية التي تشوّه و تحرق الروح. فالنار رمز على عدم مطابقة البدن لكمال صورة الروح.

سابع ما يتبدّل هو الكمال الباطني. {و اللهبا} و اللهب يرمز على عدم مطابق الذهن لكمال عقل الروح. فالذهن شأن من شؤون البدن، و هو القوّة الدماغية المحدودة بالمادة. و أحيانا يُطلق عليه العقل لكن يكون المقصود هو العقل الجزئي لا العقل الكلّي الذي هو عقل الروح المجرّد المرادف للنبوّة و الوحي و يُصيب الحق دائما بإذن الله تعالى و هو عين نور الله. فالقوى العقلية للروح تضعف و تنتكس و تنحرف

حين تتقيّد بالذهن البدني لا أقلّ في بادئ الأمر و قبل سلوك الطريقة و التجرّد بالموت الإرادي الذي يفتح آفاق العقل الروحي و يجعله هو الفاعل إلى حد كبير جداً كما هو في الأنبياء و الأولياء الكمّل.

هذه هي التغيّرات السبعة الرئيسية التي تحدث للروح حين تفارق موطنها و تهبط إلى بدنها. هذا اعتبار. اعتبار آخر هو أن القرءآن هو الروح، من حيث أنه مجلى له، "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا". فتكون وحشة القرءآن و بكائه و بقية الصفات السبع المذكورة واقعة من حيث قوابل القرءآن، أي القرءآن يكره النزول لأن الذين سيأخذونه لهم تلك الصفات السلبية، و بسبب ذلك يشتكي الرسول و هو قلب القرءآن "و قال الرسول يا رب إن قومي اتّخذوا هذا القرءآن مهجوراً". فيأتي أبو نواس رضي الله عنه و هو قابل القرءآن الأمثل في هذا السياق ليخاطب القرءان مُطمئنا له فيقول ما يلي.

{فقلت لا تحذريه عندنا أبداً . قالت و لا الشمس قلت الحَرّ قد ذهبا}

نقول: فنحن أهل أنس بالله و بأنوار الله لأنها موافقة لطبعنا. و نحن أهل ضحك و فرح. و نحن أهل تجريد و تعالي و تنزيه و معارج. و نحن أصحاب بلاغة و فصاحة و حسن و نظافة. و نحن أصحاب عقل و حكمة و تأمل و دراسة. أي نحن أهل القرءآن. ف {لا تحذريه عندنا أبدا} لأن "عندنا" هي "عند الله" لأننا جلّاس الحضرة الإلهية و ما عندنا هو ما عند الله لأن عنديتنا فنيت و بقينا بالله. {قالت و لا الشمس} أي الحس، كما قال تعالى في سورة سبأ عن عباد اشمس و تأويله عباد الحسّ و الظاهر الذين لا يعرفون غيره "و صدّها ما كانت تعبد من دون الله" عن إدراك ما هو الأمر عليه لانحصارها بالظواهر التي جرّبتها و تقيّد ذهنها بها فحتى ما هو أمامها لم تميّزه حقّاً. و القرءآن ظاهر له باطن، فأهل الظاهر فقط و الذين يجمدون على الأمثال و لا يعقلونها يكونون من أعداء القرءآن. "قالت و لا الشمس" أي و لن تكون من الظاهريين الذين يحرقون باطني و يهلكون معنايي بتحريفي و الجهل بي {قلت الحَرّ قد ذهبا} لأنني من أهل الباطن و التعقلّ الذين هم مصداق لقوله تعالى "وما يعقلها إلا العالمون".

{قالت فمَن خاطبي هذا فقلت أنا . قالت فبَعلي قلت الماء إن عَذُبا}

نقول: الخاطب هو الشاعر المتحقق بما سبق من صفات، هذه درجة في الفهم. الدرجة الأعلى الموافقة للنصّ هي أنا الخاطب هو {أنا} أي حقيقة الأنا التي قال عنها الحلّاج "أنا الحق"، و هي نور الوجود المحض و صاحب الوعي الصرف. إذ لا يفهم الشئ إلا مثله أو أعلى منه، فمثل القرءان هو قول ابن عربي "أنا القرءآن"، و أعلى من القرءان هو قول الحلاج "أنا الحق" إذ الحق أجلى وجودا و أتم ظهورا من القرءآن و لذلك ضرب النبي صلى الله عليه و سلم مثلا فقال "فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه" و التشبيه لا يستقيم إلا إن كان المُشبّه به أظهر وجودا و أجلى من المُشبّه، فلولا أن فضل الله على خلقه أظهر من فضل كلام الله على سائر الكلام لما استقام كلام نبي الله صلى الله عليه و سلم و كلامه مستقيم دائماً. و ذكر الشاعر الخطبة التي هي مقدمة النكاح إشارة إلى شرط الكفاءة في النكاح، و الكفاءة للمثيل أو قد تجوز إن كان الرجل أشرف من المرأة، و تأويله ما سبق. فلا ينفع القرءآن إلا أهل الذات أو أهل الروح، و ليس لغير هؤلاء في القرءآن نصيب يستحقّ الذكر.

{قالت فبَعلي قلت الماء إن عذبا} البعل هنا ما سيُخلَط بالقهوة، كالرجل يخلط بالمرأة في السرير حين الاتصال. و خليط القرءان هو النفس. أي نفس القارئ له. و النفس إما أن تكون مصداقا ل "قد أفلح من زكّاها" و هي الماء العذب، و إما مصداقا ل "و قد خاب من دسّاها" و هي الماء الأُجاج. و تزكية النفس مُقدَّمة على تعلّم الكتاب و الحكمة "و يزكّيهم و يُعلّمهم الكتاب و الحكمة". البعل في اللغة لا ينكح و ينتج، و لذلك قالت امرأة إبرهيم "و هذا بعلي شيخا" و لم تقل زوجي أو غير ذلك من تعبيرات تدلّ على حدوث النكاح و الانتاج. و تأويل ذلك أن النفس لا تُحدث المعاني في القرءآن، بل تمتزج بمعاني القرءآن فقط. و من هنا ورد إنذار "من قال في القرءآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" لأن النفس حينها تريد أن تُحدث المعاني في القرءآن، و تضيف عليه من عند نفسها فلا تكون بعلًا. أو كما ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام عن قوم "كأنهم أئمة الكتاب لا الكتاب إمامهم" أو كما قال عليه السلام.

و ما فائدة تقييد الماء أي النفس بالعذوبة؟ لأن القرءآن يُعطيك بحسب نفسك. "و ننزل من القرءآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين إلا خسارا". فالقرءآن يحتمل أن يكون رحمة أو لعنة، و ذلك يرجع إلى نفس القابل له، فإن كان مستنيرا له نفس زكية كان القرءآن له رحمة، و إن كان ظالما له نفس خبيثة كان القرءان له نقمة. فقول الشاعر {الماء إن عذبا} شرط جوهري في حدوث النجاة بالقرءآن و الترقّي به.

{قالت لقاحي قلت الثلج أبردهُ . قالت فبيتي فما أستحسن الخشبا
قلت القناني و الأقداح ولّدها . فرعون قالت قد هيّجت لي طربا}

المسألة الأولى اللقاح. المسألة الثانية البيت.

أما اللقاح فيشير إلى خلوّ القلب من الخطايا. لقول النبي صلى الله عليه و سلم "اغسل خطاياي بالماء و الثلج و البَرَدْ". البرودة عكس الحرارة، كذلك الآخرة عكس الدنيا، و الجنة عكس النار. فإذ قد تبيّن أن النار رمز للمادة، فالبرودة رمز للروحانية. و لقاح القرءآن ينتجه عقل القارئ له. فإن قلت: أم تقل في البيت السابق أن القارئ ينبغي أن يكون قابلا لا فاعلا في القرءآن. قلنا: ذاك من وجه و هذا من وجه آخر. فإن مشكلة الفاعلية في القرءآن ليست في الفاعلية لكن في الفاعل. فإن الفاعل الروحاني-كما هو مضمون هذا البيت "قالت لقاحي قلت الثلة أبرده"-إنما يفعل في القرءآن بالقرءان، أي بحقيقة القرءآن التي هي الروح "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا". فمن تخلّى عن الهوى كان نطقه و عقله وحي يوحى، "و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" فجعل نفي الهوى مقدّمة لوصف الشئ بأنه وحي يوحى، فدلّ ذلك على أن نسبة الخلو من الهوى مرتبطة بنسبة وصف المنطوق بأنه وحي يوحى. و هو عين قول النبي صلى الله عليه و سلم "أصدقكم حديثا أصدقكم رؤيا" حيث جعل الرؤيا من النبوّة، فدلّ على أن صدق الحديث سبب لوجود معنى النبوّة و شدّتها. فإذن إن كان القارئ روحانيا و متخلّيات عن الهوى و صادق الحديث، كان ما يقوله في القرءآن هو من صلب القرءآن، "أوتيت القرءآن و مثله معه". و من هنا تجد الفرق الشاسع بين كلام أهل الله و الأولياء و العرفاء في القرءان و بين كلام غيرهم. العقل لقاح، فإن كان عقلا روحانيا كان "الثلج أبرده"، و إن كان عقلا ماديا كان "النار و اللهبا"، ثم الناس بين هذين الطرفين على مراتب متفاوتة "و لكل درجات مما عملوا". فالماء يمثل النفس من حيث قبولها، و

اللقاح يمثّل العقل من حيث فاعليته. و للإنسان مبدأ قابل و فاعل. فإن كانت نفسه زكية و عقله مُتشبّع بالروحانية، كان أحسن العارفين بالآيات القرءآنية.

أما البيت فيشير إلى اللسان. القرءآن في حقيقته فكرة، نور مجرّد. فإذا نزل احتاج إلى بيت إذ البيت قيد و الإنزال تقييد و المنزل مُقيّد و هو الدنيا، و المطلق لا يظهر في مجال مُقيّد إلا مُقيّدا، "للبسنا عليهم ما يلبسون". أوّل بيوت القرءآن اللسان ثم قلب الإنسان. و للأمرين أشار بقوله على لسان القهوة {فما أستحسن الخشبا} إذ الخشب يشير إلى المنافقين "كأنّهم خُشب مسنّدة" هذا من حيث الإنسان، و أما من حيث اللسان فقال عنهم في نفس الآية "و إن يقولوا تسمع لقولهم" و في أخرى "يعجبك قوله في الحيوة الدنيا". و لسان الإنسان صورة قلبه. "لسان الفتى نصف و نصف فؤاده". فالتأويل هو أن القرءان يريد قلبا صادقا و لسانا فصيحاً، هنا يجد بيته في هذا العالَم. فنزل على أصدق القلوب "نزل به الروح الأمين على قلبك"، و نزل بأفصح الألسنة "فإنما يسّرناه بلسانك". فالنبي هو أعظم بيوت القرءآن.

الخشب يدلّ على الفقر و الرخص. و لذلك قال الشاعر {قلت القاني و الأقداح ولّدها فرعون}. يُشير بفرعون إلى الفخامة و الشئ الفاره و الثمين. القناني جمع قنينة و هي إناء من زجاج، و يشير بذلك إلى قوله تعالى في مثل نوره "كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة" و الزجاجة هنا هي النفس الطاهرة الشفافة من لطفها و صفائها فيشعّ منها نور المصباح، و كذلك يشير إلى اللغة العربية فإنها من فصاحتها و دقّتها و لطفها و سعتها قابلة لجعل أي معنى يمكن أن يشعّ من لغة أن يشعّ من خلالها، و لذلك سمّاه تعالى "بلسان عربي مبين" هذه الإبانة هي التي رمز لها الشاعر بالقنينة. الأقداح تشير أيضا إلى إناء لكن يرتبط أيضا بها معنى قدح النار و هو اشتعال الأفكار، بمعنى أن القدح يرمز إلى عقل القارئ الذي تنقدح فيه الأفكار و الخواطر و الخيالات بسرعة و بقوّة، مثل هذا العقل يريده القرءآن أما البليد و التافه و الثقيل فلا يصلح لقبول إشارات و أسرار و لطائف القرءآن. و توليد فرعون له إشارة لغوية أيضاً، من حيث أن الملوك عادة ما يحبّون اللغة الفخمة و العالية، و كذلك لسان القرءآن فخم و عال و لا يصلح السوقة و العوام له. كلّما ازداد تعظيم الإنسان للسان و البيان كلّما ازداد حبّه و تعلّقه بالقرءآن. و استعمل الشاعر اسم فرعون للإشارة إلى هذا المعنى من حيث قول فرعون عن موسى "أم أنا خير من هذا الذي هو مَهين و لا يكاد يُبين". فمدح فرعون نفسه بأنه غير مَهين و أنه يُبين، و هو عين ما قلناه قبل قليل. فالقرءآن فخم و صاحبه رجل فخم، فخم الجَنَان و فخم البيان. و حين يوجد مثل هذا الرجل يكون لسان حال القرءآن هو {قد هيّجتني طربا} فيطرب لأنه وصل إلى القطب، و آية ذلك تفجّر معانيه و أسراره في القلب.

ثم تتحدّث قهوة الروح عن اثني عشر صنفاً من الناس لا تريدهم و المفترض بأهل القرءآن أن لا يخاطبوهم إذ لن ينتفعوا بهم و قد قال تعالى "فذكّر إن نفعت الذكرى" و الذكرى لن تنفع هؤلاء الأصناف. و الأصناف هم: العربيد وَ اللئيم وَ المجوس وَ اليهود وَ الصليبيون وَ السِّفال وَ غرّ الشباب وَ الجاهل بالأدب وَ الأراذل وَ و الأعاجم وَ المفلس و البخيل. و بين يديك ما أنشده الشاعر في ذلك:

{ لا تُمكنّني من العربيد يشربني . و لا اللئيم الذي إن شمّني قطبا
و لا المجوس فإن النار ربّهم . و لا اليهود و لا من يعبدُ الصُّلُبا

و لا السِّفال الذي لا يستفيق ولا . غِرّ الشباب و لا مَن يجهل الأدبا
و لا الأراذل إلا من يوقّرني . من السقاة و لكن اسقني العربا
يا قهوة حُرِّمت إلا على رجل . أثرى فأتلف فيها المال و النشبا }

نقول: قبل تفسير منع القهوة عن كل صنف من هذه الأصناف، نُشير إلى المبدأ الذي قررناه كثيراً و هو أن الشاعر الذي يستعمل الظواهر دائماً ما يترك بوابة و منافذ للبواطن. في سياق حديثنا هذا، الذي لا يفهم من قهوة أبي نواس إلا الكحول، كيف يستطيع أن يفسّر ذكر هذه الأصناف و الواقع أن الذين يشربون الكحول عادة لا يكادون يخرجون عن هذه الأصناف ! أما لو فهم القارئ ما نفهمه نحن بإذن الله و فضله و فتحه، فإن الأمر يستقيم و كل الأمثال تتأول و كل الإشارة تُتَعقَّل. كلام القهوة يصير مفهوما، مطالبها و مخاوفها مفهومة، و كل القصيدة تصير كثوب فُصِّل على علم. أما الجهلة من فقهاء الشعر، أقصد أهل الظاهر و الجمود، فإنهم يضطرون إلى افتراض الكذب و الهراء في الشعر بالإضافة إلى اختزاله و عدم أخذ الشاعر على محمل الجدّ و الإعراض عن كثير من كلامه و إشارته. ما معنى رغبة القهوة في قناني فرعونية لا أواني خشبية؟ و قل مثل ذلك في كل الإشارات و الدلالات و العبارات. القصائد هراء بغير تأويل العرفاء. و الهراء الموزون المُقفّى لا يصير بمجرّد ذلك عسلًا مُصفًّى. الآن لو تأملنا في هذه الأصناف، سنجد أن معايير إدخالهم في قائمة الممنوعين من القهوة هي إما معايير نفسية أو دينية عقائدية أو عقلية أو ثقافية أو طبقية أخلاقية أو لغوية أو مالية. باختصار، لكل شأن من شؤون الإنسان مدخلية في تحديد إن كان أهلًا لهذه القهوة أم هو غير أهل لها. فإن فهمت من القهوة فقط شرب الكحول، فإن كل ذلك لا يستقيم، بل لا علاقة له من قريب أو بعيد ذلك. الجهل بالأدب، ما علاقة ذلك بشرب الكحول. العربدة، كيف لا تكون من أهم خصائص من يشرب الكحول. أهل الملل التي يشرب أهلها عادة الكحول لأسباب دينية طقوسية كالصليبيين أو لأسباب دينية و غيرها كاليهود مثلا أحياناً، لماذا يُمنعون من شربها و التمكّن منها. و على هذا القياس. لو تأملنا أسباب شرب الكحول سنجد أنها كلّها تقريبا إن لم يكن كلّها فعلا يرجع إلى نفس الأسباب التي نجدها في العربيد و اللئيم و الأراذل و السفال و الشباب المغرور. فأقصى ما يُقال لمن يفهم من قهوة أبي نواس الكحول فحسب هو أن كلام صاحبك بعيد و ثقيل و تفسيره مُتكلَّف جدّاً. و أبو نواسه يكون غير أبي نواسنا. أما عندنا فإن الشعر موزونة معانيه قبل أن تكون موزونة مبانيه. و هي ظاهرة فصيحة معقولة و علمية جامعة جدّية ترفع من قدر الكلام و صاحبه. و التفسير بقدر المُفسِّر كما قال المتنبي "عقل المُجيز عقل المُجَاز".

قول القهوة للشاعر {لا تُمكنني} يدل على أن القرءان صار عند هذا الولي، و هو وسيلة الإفاضة على بقية الخلق، و القرءآن الآن يخاطب الولي و يقول له {لا تُمكنني} من أصناف سأحددها لك، لأنهم ليسوا بأهل لتعقّل علومي و أخباري و لا للقيام بأوامري و أحكامي، و هم التالي:

١-{العربيد}. في القاموس في جذر (عربد) إحدى عشرة فكرة هي: الشديد من كل شيء، وَ الدأب ، وَ العادة، وَ الذَّكر من الأفاعي، و حيّة تنفخ و لا تؤذي أو حية حمراء خبيثة أي ضدّ، وَ الماضي لا يلوي على شيء، وَ الحية عموما، وَ الأرض الخشنة، وَ سوء الخُلُق، وَ مؤذي نديمه في سُكره. و تلخيص هذه الأفكار يرجع إلى أربعة أصول: الأوّل هو معنى الشدّة. الثاني معنى الأفعى. الثالث معنى العادة. الرابع معنى الأذى.

بالتالي يكون العربيد يشتمل على أضداد وصف اللطف و السلامة و التجديد و النفع. و عليه نعرف أن الحكمة التي هي حقيقة القهوة لا يصلح لها إلا من كان لطيفاً و إن كان قويّا إذ من القوّة قوّة كثيفة ثقيلة و منها قوّة هي رحمة في عين القهر و عناية في نفس القتال، لأن صاحبها يعقل ما يفعل و يفقه ما يقوم به و يطلب إصلاح الأشياء عموما و خصوصاً قدر الوسع بسلوكه و في نيّته قبل ذلك.

و كذلك تحتاج الحكمة إلى عكس صفة الحيّة. لاحظ أن في جذر عربد ورد معنى الحية عموما و الذكر منها وَ التي تنفخ و لا تؤذي و الخبيثة التي تؤذي. أي وردت الحيّة مطلقة و مقيّدة بالضدّين من حيث سلوكها مع غيرها. لكن حتى الحية حين تنفخ و لا تؤذي فإن الذي نفخت عليه حين يراها غالبا لا يستطيع أن يميّز إن كانت من النوع الذي يؤذي أم لا فسيتألم و يتأذى نفسيا بسببها إن لم يكن جسمانيا بعد الخوف منها و الفرار أيضاً. فإجمالاً الحيّة كائن مُخيف و مؤذي نفسيا أو جسمانياً. بالتالي يجب أن يكون طالب الحكمة سليم النفس يطمئن إليه غيره بل أعلى المستويات في ذلك هو أن يكون كالنبي صلى الله عليه و سلم الذي كان حتى أعدائه يطمئنون إليه من حُسن أخلاقه معهم.

أما العادة و الدأب، فإنه في هذا السياق يدلّ على التكرار و الجمود من قبيل قول القوم "إنا وجدنا آبائنا على أمّة". و مثل هذا لا يمكن أن يكون طالب علم، إذ أول ما يفترضه طلب العلم هو وجود الجهل، بالتالي يفترض حدوث تغيير ما في الذات جوهرا أو عملًا، و قبول حدوث التغيير هو نقض لفكرة العادة و الدأب من هذا الوجه.

أما الأذى فإن معنى العربدة المباشر هو سوء الخُلُق، و معنى المُعَربِد هو مؤذي نديمه في سكره. فيدلّ على سوء الخلق في الذات و مع الغير، أي من امتلائه بالسوء فاض منه على من حوله. و كما مرّ فإن تزكية النفس شرط في حصول العلم، و إيذاء الغير و هنا هو الشيخ و أصحابه و أتباعه الذين هم الندماء في نادي المعرفة، مثل هذا الإيذاء يؤدي إلى النفرة ثم الطرد المعنوي أو المادي. فالتزكية و الأدب ضرورة لحصول العلم، و من هنا نفهم وصية أم الإمام مالك رضي الله عنه له حين كان صبيّا أي أن يأخذ الأدب من شيخه قبل العلم. تعلّم أدب الحضرة سابق في الرتبة على الجلوس فيها و تحصيل الفيوضات أثنائها و من خلالها.

فإذن قولها {لا تمكنني من العربيد يشربني} يدلّ أوّل الأمر على الذي من عادته أن يؤذي نديمه في سكره. و السؤال الآن: إن كان السكر فقدان العقل، و فقدان العقل يعني حصول الجهل، و من الجهل الجهل العملي الذي هو أذية الغير، فكيف يُلام العربيد على أذيته لندمائه إذن؟ الجواب: لولا وجود أصل الإيذاء في نفسه، لما فاض منه حين سكره. إذ ما السُّكر إلا رفع حجب الاحتشام و بروز المُستَكِنّ في الأذهان. كما لو فرضنا أن شخصا لبس درعا حديدياً يحجب رائحة جسمه الحقيقية سواء كانت طيبة أم خبيثة، و حين خلع هذا الدرع الحديدي فاحت رائحته الحقيقية. فإن كانت رائحة خبيثة، دلّ ذلك على أنه خبيث من قبل وضع الدرع أصلا و من بعد وضعه كذلك. خلع الدرع ما فعل أكثر من إبراز ما هو عليه في نفس الأمر. و لهذا يُلام و يُحرَم من القهوة. لأنه اشتمل على خبث النفس و الأذى و قبوله حتى من قبل أن يشرب القهوة و يسكر. و هذا يرجع إلى ما مرّ من سلامة النفس و لطفها كمقدّمة للسّكر. و تأويل ذلك: السكر هو شهود الله بلا سوى و معرفة أن كل الموجودات ما هي إلا مراتب أسماء الله

الحسنى. و النديم من وجه هو الرفيق في الطريق. إيذاء النديم هو إنكار وجوده الخاصّ أو مكاشفته بما لا يقبله من أمور. و من وجه النديم فيه معنى الأثر، بالتالي هو الذي ينظر إلى آثار الله لا إلى ذاته، أي ينظر إلى الكون، فيكون إيذاؤه هو إنكار الكون و الخلق جملة عنده و السخرية منه على ما هو عليه من حال هابط. و لذلك سُمّي النديم أيضا، من الندم الذي هو التأسف، إذ كل من ينظر إلى آثار الله و لا ينظر إلى الله كالموجود الحقّ الوحيد، فإنه سيندم و يتأسف على ذلك يوم القيامة، إذ لو لم ير إلا الله في كل شئ لم يكن عليه حساب في أي شئ، لأن الحساب قيد و القيد لا يتوجّه إلا إلى أهل القيد، و من هنا ورد عن قوم أنهم يدخلون الجنّة "بغير حساب" و يُرزقون "بغير حساب" لأنهم ينطلقون من مستوى مطلق بالإطلاق الحقيقي و لا حساب فيه أصلًا. فمن شاهد الآثار بدلا من مشاهدة الواحد القهار، كان من الندامى يوم القيامة. بناء على ذلك، يكون قول قهوة المعرفة {لا تمكنني من العربيد يشربني} أي من الذي لا يراعي المقامات، و لا يحفظ حرمة الذات، و لا يُكلّم الناس على قدر عقولهم و بقدر مقاماتهم و درجاتهم. أي من لا يفرق بين عين الجمع و عين الفرق، و يجعل لكل واحدة مجالا خاصّا كما قيل "لكل مقام مقال" فمقام أهل الجمع أن تكلّمهم بلسان الجمع، و مقام أهل الفرق أن تكلّمهم بلسان الفرق، و العربيد هو الذي يخلط بينهما.

٢- {و لا اللئيم الذي إن شمّني قَطَبا}. (لأم) فيها معنى ضد الكرم و معنى المشابهة. و المقصود باللئيم في التأويل هم أصحاب مقام التشبيه، و لذلك قال عنهم {إن شمّني قطبا} كما قال القرءآن "إذا ذُكِر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة و إذا ذُكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون". فاللئيم ينظر فقط إلى ما يُلائمه من الوجود، و حيث أنه هو مُقيّد و محدود فإنه يرى الوجود كلّه و كل موجود مطلقا كموجود مقيّد و محدود على شكله و شبهه. لذلك قال القرءان "إذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون" إذ من دون الله هم الموجودات المقيّدة المحدودة، أي تجلّي الحق في مقام التشبيه. و هذا المحصور بالتشبيه ينكر التنزيه، و إذ أنكر التنزيه و التعالي و المبادئ المقدسة، فإنه يصير وثنيا بالضرورة. فإذا "ذُكر الله وحده" من مقام وحدته المطلقة و المتعالية، "اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة" أي بغير ما هم عليه من تشبيه، الآخر هو مقام التنزيه. فهذا معنى المشابهة.

أما معنى ضد الكرم الذي في اللؤم، فإن الكَرَم أي الصفة جاء من الكَرْم الذي هو مزرعة العنب، كما قال الشاعر في البيت الثاني "فيحلف الكرم أن لا يحمل العنبا". و الكريم الصفة جاء من شرب الخمر و إنفاق المال بهدر. فسُمّي باسم مصدر صفته، مصدر إنفاقه هو العنب فسمّي باسم العنب أي الكرم. هذا وجه في تفسير العلاقة. و الحق أن معاني الكلمات لا يُعقل أن تكون اشتقاقية بهذا النمط المستقيم المتسلسل، إذ سيرجع الأمر إلى دور أو تسلسل فضلا عن عدم وجود دليل على التسلسل تاريخا أو لغة، لكننا ننظر إلى التسلسل المنطقي في أذهاننا و نُسقطه على اللغة، و الحق أن حتى منطقنا يحتمل أن يكون العكس هو الصحيح، فتكون مزرعة العنب سُمّيت كرما لأن الكريم الصفة يشبه تصرّفه تصرّف الذي يشرب الخمر فسُمّيت المزرعة باسم صاحب الصفة المرغوبة و الشهيرة و العجيبة، و غير ذلك من احتمالات في التفسير. اللغة جاءت في الأصل ككل متناسق مترابط، لأنها تنزيل سماوي، و العلاقة بين معاني الكلمات هي مناسبات و مرايا يعكس كل واحد صاحبه و صاحبه يعكسه و كُلٌّ في مجاله.
نرجع إلى تأويلنا فنقول: الكرم بمعنى مزرعة العنب على التفسير السابق يكون تأويله هو الخلق. كما قال ابن الفارض قدس الله سرّه "شربنا على ذكر الحبيب مدامة/سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكَرْمُ".

فالكرم هو الخلق إذن. بالتالي اللئيم ضدّ الكريم، فإن كان الكريم في هذا الوجه هو المخلوق، فاللئيم هو الصوفي الذي لم يُخلَق، أي هو في مقام الوحدة و ملائمة عين الحق تعالى و هي ملائمة ذاتية لا اثنينية فيها. و القهوة تكون حينها هي العلوم الكونية و الشرعية الحدّية و العقائد العامّية. فتقول القهوة لا تسقني للصوفي الذي عرف الحقّ في عين وحدته المطلقة فإنه إن سمع عنّي سيقطّب جبينه غضباً من الهبوط إلى الفرق و الكثرة و هي جهنّم بالنسبة له.
وجه آخر: {قَطَبا} من القطب أي المركز. {شمّني} من الرائحة و هي خفيّة. و القهوة تكون بهذا الاعتبار هي علم أطراف الوجود و نقاط المحيط فيه، و لذلك هي خفيّة عن صاحب عين الأحدية، كما قلنا من قبل أن العارف يطلب وجود الكون بينما الجاهل يطلب وجود الله، أو كما قاله الشيخ محيي الدين سلام الله عليه حين قرر أن الكون غيب عند أهل الله كما أن الله غيب عند أهل الحجاب و الغفلة أو كما قاله سلام الله عليه. و الشئ يطلب مقامه الذي يجعله شيئا، هذا بديهي، فعلى اعتبار أن القهوة هي علوم الأطراف و المحيط و الظواهر، فإن مطلبها الذاتي هو أن لا يتم تأويلها و إرجاعها إلى شئ غير مدلولها الظاهري، لكن العارف الإلهي الذي لم يُخلَق أي ينظر بعين نوره المجرّد المطلق، هذا العارف لا ينظر بغير عين مركز الوجود الأحدي، فإن شمّ رائحة أي شئ كائنا ما كان أرجعه إلى مركزه و قطبه الحقيقي أي الحق تعالى و أسمائه و غيبه العلمي.

فإن قلت: كيف فسّرت اللؤم مرّة بأنه لصاحب مقام التشبيه و مرّة بضدّه لصاحب مقام التنزيه، أليس هذا تناقضا؟ أقول: خذ تناقضك و اذهب به إلى جهنّم. من لا يعرف كيف يرى الشئ و نقيضه بلا تناقض، فإنه ليس من أهل الفهم و لا من أولي العلم. لكل تأويل وجه، و لكل وجه حقّ، "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم".

٣-{و لا المجوس فإن النار ربّهُمُ}
في البيت الثاني ذكر المجوس و اليهود و الصليبيين. ذكر المجوس من حيث ربّهم، و اليهود من حيث ذاتهم أي لم يقيّدهم بحيثية، و الصليبيين من حيث معبودهم و رمزهم المحوري. و فرق بين ذكره للمجوس و الصليبيين من وجه، فالمجوس ذكر ربّهم لكن الصليبيين ذكرهم هم و من يعبدونه و ذكر الرمز لا الشخص. و نعم إن النار للمجوس هي كالصليب من وجه ضعيف للصليبيين و سيأتي التفصيل بعد قليل إن شاء الله، و المقصود أنها الرمز الأساسي في دينهم و من هذه الحيثية يتّحد المجوس بالصليبيين، إلا أن الفرق يبقى قائماً لأن لا أحد يقول أن الصليب هو ربّ الصليبيين كما قد يُقال أن النار ربّ المجوس-كما ذكر الشاعر هنا مثلا. فالمسألة دقيقة كما ترى و سيظهر تعليل هذه الدقائق فيما يلي بإذن الله.
{المجوس} في اللغة على وزن فعول كصبور، و معناه "رجل صغير الأُذنين وضع دِينا و دعا إليه" و هو أيضا لفظ مُعرّب أصله "منج(قصير) كوش(أذن)" بالتالي هو أعجمي ففيه دلالة على معنى العجمة. فإذن في اللفظة ثلاثة معاني: الأذن الصغيرة و القصيرة، وَ تأسيس دين و المبالغة فيه، وَ العجمة. و تأويل ذلك:
أما الأذن الصغيرة و القصيرة فإنها على عكس ما قاله كعب بن زهير في البردة {ما لا يسمع الفيل} فجعل كبر أذن الفيل دلالة على قوّة السمع، فإذن صغر الأذن دلالة على ضعف السمع. قال تعالى "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام" فالسمع مُقدّم على التعقّل، إذ السمع سماع

الوحي، و التعقّل تعقّل معانيه، فسماع كلام الله مقدّم على فهمه و تصيّر معنى الكلام جزءا من ذات الإنسان إذ النفس تنتقش بمعاني معقولاتها و تتزيّن بصور مفهوماتها. فقوّة السمع تدلّ على سماع الوحي الإلهي، و ضعف السمع على الضدّ من ذلك. و لذلك المجوسية بهذا المعنى صفة تنافي ما يجب أن تكون عليه النفس من أجل أن تقبل الحكمة الإلهية و المعرفة القدسية، إذ حسن الاستماع مقدّمة الانتفاع.

أما تأسيس دين و المبالغة فيه بالدعوة إليه وغير ذلك، فإنها أيضا تنافي ما يجب أن تكون عليه النفس في هذا الطريق. إذ مؤسس الدين يجعل نفسه مصدرا للدين، بينما الحق أن "الدين عند الله" لا عند العبد، و الحقائق كلّها منقولة لا منحولة، قديمة لا مُبتدعة، عريقة لا مُستحدثة، "كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة و كل ضلالة في النار". "قل ما كنت بدعا من الرسل" و "إنما العلم عند الله". فالحكمة الإلهية عتيقة، و المعرفة القدسية عريقة. و من يرى غير ذلك، فإنما يُنشئ الأشياء من عند نفسه الأمّارة، و نفسيته الخبيثة، فالابتداع مجوسية، و لا يستقيم على هذه الطريقة مُبتدع، و إنما يستقيم عليها المُتّبع، كل واحد يتبع من فوقه حتى تصل السلسلة إلى المُعلّم الأصلي و المُرشد المبدأي و هو الولي المرشد سبحانه و تعالى نور المرشدين أجمعين.

أما العجمة فهي انغلاق القلب عن فهم ما تُعرب عنه الملائكة و الأنبياء و الأولياء من وراء حجب الغيب، و أصلها عدم فهم العربية الكونية التي هي لسان الله في خلق الخلق و الذي قيل فيه "اقرأ باسم ربّك الذين خلق"، فالله يتكلّم العربية بمعنى إعرابه عن معاني أسمائه و حقائق أفعاله و سنّته و العوالم كلّها ناطقة بذلك، و الأعجمي لا يُحسن قراءة كتاب الآفاق و الأنفس العربي. فهذا من حيث الأخذ. أما من حيث العطاء، فإن العجمة عدم القدرة على الإفصاح عن المعاني بدقّة و يسر، أو استغلاق ذلك كلّيا كالبهائم بالنسبة للبشر و لذلك تُسمّى "العجماوات"، و علاقة ذلك بالمجوسي عابد النار أنه استعمل النار و هي شئ طبيعي كرمز لمفهوم يريده و ذلك بدلا من استعمال الكلمة اللسانية التي هي أفصح و أشد تجريداً و أقرب للعقل الإنساني، استعماله للرموز الطبيعية بدلا من الدلالات اللسانية في مخاطبة الإنسانية دليل على عجمته و سفالة منطقه و ضعف خطابته. اللسان أعلى وسائل البيان في هذا المكان. و المجوس مثلهم مثل الصليبيين و غيرهم إنما يُعوّلون على إبقاء العوام جهلة كالأنعام و لذلك لا يحبّون تعلّم العوام للمجردات و فنون البيانات و علوّ العقليات، إذ التحكّم في شبه البهائم أيسر من التحكم في بني ءآدم.

على ذلك، المجوسية لها أربع صفات و هي ضعف السماع الغيبي و الشهودي، وَ الابتداع الديني الشخصي، وَ الاستعجام اللساني، وَ الطغيان الكهنوتي. و كل ذلك مناقض لما يجب أن يكون عليه طالب الحكمة الإلهية.

قال الشاعر {و لا المجوس فإن النار ربّهم}. ما معنى {النار ربّهم}؟ ربّ الإنسان هو أعلى موجود في تصوّره، و أشرف كائن في نظام عقله، و الحدّ الأسمى الذي يجعله معيارا للحكم على الأشياء و يجعله ذروة سنام الأموات و الأحياء. و لذلك تستطيع أن تعرف الرؤية الوجودية لأي إنسان بسؤاله عن ربّه أو بمعرفة ربّه. و لذلك مثلًا قال أفلاطون في النواميس ما معناه أن اليونانيين جعلوا آلهة الأولمب فسّاقا فجّارا حتى يبرروا لأنفسهم فسقهم و فجورهم، إذ لو كان الآلهة يفعلون ذلك فمن نحن حتى نُلام على فعله. و الحقّ معهم من وجه. كما أن الأمويين و غيرهم مثلا لو أرادوا أن يبرروا لطاغيتهم شيئا، نسبوا ذلك الشئ إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم أو إلى بعض الخلفاء و الصحابة، فإن كان الرسول فعل

مثله أو أشدّ منه، فلماذا يلوم المسلم رؤية مثل ذلك الشئ من غير الرسول و أحد أتباعه-حسب الفرض. بعبارة جامعة: المثل الأعلى هو المثل الأعلى. الآن، حين نرى أناسا {النار ربّهم} فماذا يعني ذلك؟ يعني أحد أمرين أو كلاهما: إما أن النار الطبيعية هي فعلا في معتقدهم ربّهم بالتالي هي أشرف موجود طبيعي عندهم، و إما أن ربّهم الغيبي يتمثّل و يتجلّى في صورة النار كأحسن تجلّياته أو كالتجلّي الوحيد له في الطبيعة فيتّخذون النار قبلة لهم من هذا الوجه أي وجه التجلّي إما الأحسنية و إما الحصرية. و على كل الاحتمالات السابقة، النار لأنها ربّهم أو أحسن مجلى لربّهم أو المجلى الوحيد لربّهم، فإنها عندهم أشرف موجود طبيعي. بالتالي هم يقبلون خصائص النار كأشرف خصائص. و هنا المشكلة عند قهوة الشاعر. فإنها تكره النار كما مرّ و للأسباب التي ذكرناها سابقا عند قولها {أخشى النار و اللهبا}، بالتالي الذين يتّخذون النار كأشرف موجود هم بالنسبة لهذه القهوة أسوأ الأصناف إذ مُحبّ البغيض بغيض مثله.

٤-{ولا اليهود} لم يُعلل إدخاله لليهود في قائمة الممنوعين من التمكين، و ذلك لأن نفس صفة اليهودية هي العلّة، كما أنك لو قلت "لا تتزوّج من فاسق" فإن نفس التسمية كاشفة عن العلّة. و مرجع ذلك إلى حيثيتين؛ القَبَلية وَ الانحصارية.
أما القَبَلية فإن اسم "يهودي" يرجع إلى "يهودا" و هو شخص من بين ١٢ شخصا أبوهم ياكوف العبراني حسب الحكاية اليهودية. و بسبب بقاء المُلك و العلم في هذا الشخص، صارت الديانة تُنسب له فيقال "يهودية". فيهودي مثل قحطاني أو عدناني أو يوناني، نسبة إلى شخص و قبيلة، و الرابطة في القبائل دموية في الأصل، أي جثمانية. و هنا المشكلة. فإن الحكيم لا يتقيّد بجثمانه و لا بأسرته و لا بقبيلته، كما قال تعالى "قل لو كان أباؤكم..أحبّ إليكم من الله و رسوله و جهاد في سبيله فتربّصوا". الحكمة فوق جثمانية و أصلها من وراء الطبيعة. و تسميه الرجل نفسه باسم أو لقب تدلّ دلالة قوية جدّا على كيفية نظرته إلى نفسه و إلى علاقاته مع الوجود من حوله. و الذي يرضى بأن يتقيّد باسم شخص غيره أو قبيلة من حيثية دموية مادّية، فإنه ساقط لا يستحقّ الدخول في زمرة الحكماء و طائفة العلماء. "فلا أنساب بينهم يومئذ" و المعرفة هي القيامة الحاضرة و الآخرة القائمة، فكما أنه لا أنساب "يومئذ" فلا أنساب عند أولي الألباب اليوم أيضاً، أي لا يتقيّدون بها حقيقة و إن قبلوا بها ظاهريا و "مراءا ظاهرا" بحسب الحاجات التنظيمية و الإجرائية للشؤون الدنيوية. فالروحاني على عكس اليهودي، ينظر إلى صفات النفوس و مستوى الألباب و لا ينظر إلى الأنساب من حيث هي أنساب.
أما الانحصارية و هي الصفة الغالبة المقترنة باليهودية في الآيات القرءآنية فهي باختصار قوله تعالى "و يكفرون بما وراءه و هو الحقّ من ربّهم". أي اليهودي لا ينظر إلى الحقّ، و لكن ينظر إلى الشخص، فإن كان شخصا من حزبه و قبيلته و جماعته أخذ عنه، و إن كان غير ذلك فلا يبالي بالكفر بألف حقّ و حقيقة. لسان حاله: الحق في قبيلتي أو تحت قدمي. بينما الحكيم الإلهي شارب القهوة المقدّسة لسان حاله "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم". من لا يستطيع أن يدخل إلى الحقّ من أي باب، فأمره على التحقيق في تباب.

٥- {و لا مَن يعبد الصُّلُبا}. العبادة هنا ليست العبادة بالمعنى الشائع الذي هو ركوع و سجود و ما أشبه. و لكن المقصود الاستمداد و جعل النفس تحت رتبة الشئ المعبود و اتخاذه مركزاً. و لذلك قال الإمام الصادق عليه السلام ما حاصله "من أصغى إلى ناطق فقد عبده" ثم إن كان الناطق ينطق عن

الله فقد عبد الله ، و إن كان الناطق ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان. العبادة مفهوم واسع و له مصاديق كثيرة، لكن أمسى تضييق الأمور و اختزاله عند العوام عادة.
الصلب في الأصل-كما يعلم اليسوعي و غيره- هو عقوبة مفروضة على كل من يتمرّد على الدولة أي الجماعة المسلّحة التي ترغب في فرض سيطرتها في مكان ما. و سبب اختيار الصلب تحديدا أنه يُشهِّر بالمصلوب و يجعله على مرأى من الناس، و الغاية هي تخويف و إرهاب الناس من القيام بمثل عمل هذا المصلوب. الصلب عقوبة و تعذيب و تشهير و تخويف في آن واحد. و مرجع ذلك كلّه إلى التمرّد على الدولة. فالمصلوب متمرّد جماهيري، و لذلك يجب أن يُعاقب بعقوبة شديدة أمام الجماهير لترتدع عن اتباع أمثاله أو القيام بمثل أعماله. ثم بعد ذلك، و عند الجماعة الغالبة في الملّة اليسوعية المعروفة بالمسيحية، صار الصليب رمزا على تحرير الإنسان من الخطيئة الأصلية التي أُهبِطَ بسببها إلى عالم الطبيعة المظلم و انفصلت علاقته بالإله الروحي بسببها، فبعث الإله ابنه الوحيد يسوع ليحرر الناس عن طريق قيامه بتضحية-بناء على فكرة التضحية لتكفير الخطايا التي كانت عند اليهود. لاحظ عدد الأفكار المتداخلة في هذا الرمز حين تنظر له من وجهة دينية لا وجهة سياسية. سياسياً المسألة بسيطة جدّا؛ متمرّد يدّعي المُلك لنفسه و يريد تأليب الناس على الدولة فقبضت عليه الدولة و صلبته و ما أكثر من وقعت عليهم هذه العقوبة خصوصا أيام الرومان. لكن دينيا صارت رمزا كثيفا يشتمل على الكثير جدّا من الأفكار المتشابكة. و قول الشاعر {و من يعبد الصلبا} يتضمّن الوجه السياسي و الوجه الديني لقضية الصليب، و كلاهما سبب لإدخال الصليبي في قائمة الممنوعين من التمكين من قهوة الحكمة المتعالية.
أما السياسي، فإن الحكيم المسلم وقت الشاعر كان يحيا في ظلّ دولة شرعية و هي العبّاسية، بالتالي التمرّد عليها هو خروج عن العدل و دخول في شهوة المُلك و الظلم، و الحكيم لا يبالي بالدولة بل إنه يريد الدولة من أجل التفرّغ للحكمة، فإن كانت الدولة عادلة بدرجة كافية لتفرّغه للحكمة فإنه لا يبالي بعد ذلك بها كما لا يبالي بعدد الكلاب التي تتقاتل على جيفة حمار عند مزبلة قديمة. هذا وجه في التفسير. وجه آخر أن الخروج على الدولة هدفه نيل الدولة، و الذي يحبّ الحكم لدرجة أن يضحّي بحياته في سبيله-إذ معلوم أن كل من يطلب الحكم يجب أن يرضى بأن يرى جسمه بلا رأس أوّلا فهذا هو الأصل في طلّاب المُلك و قليل من ينجح و يصل إلى العرش و رأسه في محلّه و هذه قضية عالمية- فإن مثل هذا يرى الحكم كرأس أولوياته و أعلى مقاماته، بالتالي يرى الدنيا و شؤونها كأعلى منازله، و عليه لا يمكن أن يكون حكيما أو يتلذذ بالشعر و فنونه و يتعمّق في القرءآن و أسراره. "و تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّا في الأرض و لا فسادا" مجرّد إرادة العلوّ ليست عندهم، بغض النظر عن العلوّ، فقد تكون عنده إرادة العلوّ و إرادة الفساد فيُحرم من الآخرة و هو من أفقر أهل الدنيا في الدنيا و أشدّهم تعذّبا بها فيخسر الدنيا و الآخرة و العياذ بالله، إذ المصير في الآخرة بناء على حال النفوس لا ما يتّفق و يبرز إلى عالم الأبدان و المادة، فالفقير المادّي الذي يريد الفرعنة هالك و العياذ بالله و الملك السليماني الذي لا يريد العلوّ و يستمع حتى للنملة ناج بإذن الله. الذي يعبد الصلبا يعني أنه يقبل الموت في سبيل نيل الحكم الدنيوي، مهما غلّف طلبه هذا بالتقوى الزائفة و التي تظهر عادة إما بعد نيله الملك إن ناله و إما تظهر بنوعية الحكّام الذين يتملّق لهم و يُقبّل أقدامهم و يبرر طغيانهم إن لم يطلب الملك مباشرة بل طلبه من وراء عباءة الطاغوت القائم و هو الأصل في الصليبيين كما حدث لاحقا فعلياً تاريخيا و يحدث الآن من تملّق إلى أصحاب الأموال مثلًا.

أما الديني و هو الأهمّ فتوجد أفكار كلّها مردودة عند الحكيم. الأولى وجود خطيئة أصلية، هذه مردودة بأصالة الفطرة و الصبغة الإلهية و الخلافة الذاتية للإنسان عن الأسماء الإلهية. الثانية كون النزول لعالم المادة هو ظلام مطلق و قطع للعلاقة بالحق تعالى، (١) النزول كان مُقدّرا من أجل الاستخلاف و ما فعله ءادم عجّل النزول و لم يُحدثه. (٢)الطبيعة ليست ظلاما محضا، بل هي آيات الله و تنزّل الجواهر العلوية في صور مُحددة كما قال الصوفي الرباني

وَ من عجب كأس هو الخمر عينها . و لكنه يبدو على شكل درّةِ

فيحسبه الراؤون غير مُدامة . لشدّة آفات بعين البصيرة

و لو صفت الأسرار منهم لأبصروا . لطائف أنوار بأشكال قدرة

هذه هي رؤية الكون عند المحققين أي لطائف أنوار بأشكال قدرة. نعم، و إن كان نفس الصوفي قدس سرّه قد قال في نفس التائية عن عالم الحسّ الطبيعي

و لكن أتت من عالَم الحسّ فاستوت . على القلب غَينا و هو عالَم غفلةِ

فإن عالم الحسّ عالم غفلة لأناس، و عالم ذكر و مزرعة لأناس آخرين، و العبرة بالمستنيرين. و إنما نبّه إلى كونه عالم غفلة بالنسبة للمريدين و المبتدئين، و من الخطورة بمكان- و إن شاع هذا السلوك- جعل المبتدئ معيارا للمنتهي، بينما المفروض هو العكس تماما. الأعلى معيار الأدنى لا الأدنى معيار الأعلى. و لذلك تجد طريقة القرءآن هي طريقة الحكمة العالية، لأنه يجعل الطبيعة كتابا إلهيا، بل نفس آيات القرءآن هي إما قصصا أفاقية و إما قصصا أنفسية، كما اجتمعا في سورة الشمس مثلًا حيث بدأ بالآفاقية و ختم بالأنفسية. و قد ردّ على فكرة الظلامية المطلقة للطبيعة هذه العرفاء مرارا و تكرارا، و منهم المولى الفناري في شرح متن القونوي في كتابه "مصباح الأنس" العظيم. الحاصل الطبيعة عندنا ليست كما هي عند الصليبيين عادة أي ظلاما في ظلام، و لذلك نشأت الحداثة و تدميرها للطبيعة في بلاد الصليبيين لا في بلاد المسلمين و غيرهم ممن يُقدّر الطبيعة قدرها و يعرف شرفها و منزلتها كالهنود و اليابانيين مثلًا و ليس من العجب أن هؤلاء بدأوا بتدمير الطبيعة في هذا الزمان بعد اتصالهم بالغربيين الصليبيين حسب جذورهم و لا من العجب أن الحداثة الغربية و هي بنت الملّة الصليبية شائت أم أبت و مهما تمرّدت لها نفس التصرّف الصلبي تجاه الطبيعة خصوصا في الطائفة الغربية من الصليبيين على عكس الشرقيين و الاورثودكس منهم إلى حدّ ما و إن كان على هؤلاء ما عليهم في هذه القضية. إجمالا، الطبيعة عند العرفاء أنوار و أمثال، و لذلك تجدها في الشعر كثيراً و في القرءآن أيضاً. و سرّ ذلك يرجع إلى حضرة الخيال و جمعها بين الفكرة و الصورة، فمن لا يرى الصورة كمجلى للفكرة فإنه يعيش في مقابر و يموت فيه قدس الخاطر. (٣) العلاقة مع الله لا تنقطع أبداً، يستحيل أن تنقطع، إذ "هو معكم أينما كنتم". و أما تقييد الله في صفة الروحانية، فهو من كفر المروحنة كما أن تقييده في صفة الجسمانية من كفر المُجسّمة، فالسلفية الحنبلية كالصليبية من هذا الوجه أي اتفقا على التقييد في رتبة و اختلفا في تعيين هذه الرتبة. و أما العلاقة مع الله بمعنى رحمته، فإن للرحمة أسباب أوسع من أن تتقيّد بحادث زماني كحادثة صلب أو شخص معيّن كفلان أو علّان، و لا غير ذلك من قيود. الأصل في رحمة الله للإنسان سلامة و إنابة قلبه، و حسن سماعه و تعقّله و تفقهه. الباقي وسائل لتثوير ذلك و إحداث التأثير من خارج أحيانا بالنسبة لمن غفل عن الغيب و شؤونه، "فذكّر إنما أنت مذكّر"، هذا هو الأصل.

ثم الصليب له رمزية أخرى و هي أنه مكون من عمودين بلا مركز صحيح. على عكس إشارة + التي يقال عنها عادة صليب، و هو خطأ، فإن يسوع لم تكن أيديه تخرج من عند معدته حتى يكون الصليب الذي تعلّق عليه حسب عقيدة القوم له هذا الشكل +. و إنما صليبه كان كأي صليب يوضع عليه بشر، حيث تكون اليد أعلى من المعدة و الوسط. و لذلك كتاب الشيخ عبد الواحد رضي الله عنه "رمزيات الصليب" يجب أن يُفهم الصليب هنا بمعنى إشارة + لا بمعنى الصليب الذي يحمله القساوسة، فإن الشيخ يتكلّم عن المركزية و ما يخرج منها و ما أشبه ذلك و كل ذلك يُنسَف في حال حُمل المعنى على الصليب المادي المعروف الذي يُصلب عليه الخوارج عند الرومان و غيرهم. و بناء على ذلك، يصير الصليب رمزا على الإنسان الفاقد لمركزه. و هذه مصيبة المصائب. فيدخل صاحبها في قائمة الممنوعين من التمكين بمجرّد ذلك. إذ من لا يكون القلب الحي مركزه، و حقيقة الوجود محوره، أي من يفقد مركزه، فقد كفر و دخل في سقر.

و رمزية أخرى من نفس هيئة الصليب هي وجود خطّ عمودي و آخر أفقي. العمودي يرمز إلى الجهة الإلهية الحقيقية التي تقضي بأن كل شئ يتنزّل من الأعلى للأسفل، كحرف الألف. أما الأفقي فإنه حسب ما يقولون مستوى الزمانيات و المكانيات، و هذا على التحقيق باطل كما تقرر في محلّه. إذ حتى ما يعرف بالمستوى الأفقي في كلام البعض و حتى في كلامنا أحيانا إنما هو كلام مجازي و تحليلي، و التحقيق بخلافه، إذ كل شئ إما نقطة و إما كحرف الألف من الأعلى للأسفل لحظيا و يتجدد كلّيا و بشمولية و لا يتخلّف عن ذلك شئ صغير أو كبير، فلا وجود لتكرار و لا علاقة سببية عرضية غير طولية بل كل الأسباب تأتي على الحقيقة من أسماء الحق تعالى أي رمزيا السببية طولية حصراً مهما ظهر للعوام وجود سببية عرضية كتأثير شئ طبيعي في شئ طبيعي حسب توهّم أهل الغفلة (في مثل هؤلاء قيل "و هو عالَم غفلة") بل التحقيق أن كل شئ طبيعي إنما يؤثر من حيث أنه مجلى للاسم الإلهي، فما أثّر إلا الاسم الإلهي. اسم المحيي هو الذي أحيى الأرض بالماء، لا الماء من حيث ماهيتها التي تظهر تحليلا أنها مستقلّة عن اسم المحيي. بل التحقيق العميق يقضي بأن الماهية لا يمكن أن تنفصل في الواقع عن الأسماء الإلهية. إنما الماهيات منازل و تجليات للأسماء الإلهية. فيستحيل إذن قبول فكرة معنى الخطّ الأفقي و المستوى العرضي الذي يوحي به الصليب.

الحاصل كما ترى وجود شبكة معقّدة من الأفكار داخل رمزية الصليب. و كل ذلك باطل كما هو ظاهر حسب مشرب الحكمة المتعالية. و لذلك قال الشاعر على لسان القهوة المقدسة {لا تمكنني..و لا من يعبد الصُّلبا}.

فإن قلت: أليس في كل باطل حق، فأين الحق في عبادة الصليب؟ قلنا: لهذا موضع آخر إن شاء الله. في مجال النفي لا نذكر الإثبات. و حين يكون المعنى الذي بناء عليه نفينا، و هو المعنى الشائع في القوم الذين ننفيهم، فلا يجوز أن نذكر المعنى الذي به نُثبت الشئ فإنه معنى يخصّنا نحن و هو ملاحظة عقلية خالصة لا يعقلها إلا من كان على مشربنا و لا تعلّق لها بالمنفيين في الخارج. فحسبنا ما مضى و على الله الهُدى.

٦-{و لا السِّفال الذي لا يستفيق}. السفال من السفل و من الواضح أن السفل و العلوّ هنا لها مفهوم كيفي وجودي لا كمّي و مادّي. فالشئ الذي يكون أعلى في عالم المادة ليس بالضرورة هو الأعلى في عالم الروح و المعنى. فمثلا الملك قد يجلس و يقف فوقه حرّاسه و خدّامه و تكون أوضاع أجسامهم فوق مستوى جسم الملك، لكن هذا لا يعني أن الخادم فوق الملك في الرتبة و القدرة و الغنى و ما أشبه. فالملك

فوق الخادم حتى لو كان الخادم فوق الملك. فحين يقال عن شخص أنه سفل في العلم بمعنى أنه قليل الحظّ فيه فإن العلاقة بين قلّة و كثرة الحظّ من صفة الكمال-هنا العلم و قد تكون غيرها كالقدرة- و بين رمزية السفل و العلو قائمة. فما الذي جعل السفل رمزا لقلّة الحظّ من الكمال و العلوّ رمزا لكثرة الحظّ؟ هو النفس السبب الذي جعل الله يقول أنه "القاهر فوق عباده". منشأ ذلك الطبيعة إذ الطبيعة هي أصل الرموز بالنسبة لسكّان الطبيعة، "و يضرب الله الأمثال للناس" بحسب مستوى الناس و مجال نظرهم، فما قال للبدو إلا "أفلا ينظرون إلى الإبل" و لم يقل لهم: أفلا ينظرون إلى الكنغر الأسترالي كيف خُلق. تُضرب الأمثال بحسب مقام الرجال. فإذا نظرنا إلى الطبيعة، سنجد أن الشمس التي هي أقوى ظاهر فيها للحواس البدنية، تقع "فوق" رأس الإنسان، و التراب الذي هو أخسّ شئ و أهونه أو من أخسّها يقع تحت قدمه. فمن النجوم و فوقيتها صارت الفوقية رمز القوّة و الأهمية و الكمالات الوجودية. كما أن النجوم مثلا تظهر باقية و مستمرة على حالها، كالشمس و القمر و الكواكب تظهر على أنها على حالها مدى عمر الإنسان، فيراها الإنسان منذ طفولته باقية و على سنّة واحدة جارية عادة، لكن يرى جسمه يكبر و يشيخ و يتغيّر ثم يهلك و يموت، و مع ذلك النجوم باقية مستمرة مُشعّة فياضة بالخير و النور، فيأخذ من هنا أن النجوم رمز الكمالات الوجودية، و حيث أنها فوقه فيصير الفوق علامة على كثرة الحظّ من الكمال. و العكس بالعكس.

و من هنا قال الشاعر {و لا السِّفال}. أي كل قليل الحظّ من الكمالات إلى حدّ أنه منسوب إلى العالم السفلي الظلماني المادّي، كما قال تعالى "ثم رددناه أسفل سافلين". فحتى في السافلين توجد دركات في السفالة، بدليل "أسفل" التي على صيغة أفعل التفضيل و التي تدلّ على وجود دركات و مستويات من جذرها و هو هنا السفالة، بالتالي يوجد سافل و أسفل و أسفل منه.

{ لا يستفيق} الإفاقة هي اليقظة و الصحو، و عكسها النوم و الغفلة و سكرة العمه. و ربط الشاعر بين السفال و تعريفه بنفي عكسه و هو عدم الإفاقة، دليل على وجود علاقة بين السفالة و عدم الإفاقة. فإذ كانت السفالة تدلّ على الاستغراق في عالَم المادة، و هو "عالم غفلة"، فمن الطبيعي أن يكون المستغرق "لا يستفيق". لكن قد يكون من السفال، ثم يستفيق بالتزكية و المجاهدة و الذكر. "أفنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين". فالمسرف ينزل عليه الذكر أيضا لعله يذكر و يستيقظ. كذلك البلدة الميتة يبعث الله لها السحاب الثقال لعلها تحيى. إلا أن الاستغراق في السفالة و استغلاق القلب بإحاطة ظلمات المادّة و شهوات أهل الجهالة، يجعل القلب أسودا منكوسا فلا يستفيق أبداً "كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون" و هي حالة أبي لهب حيث لا أمل في حياة القلب.

و عليه تكون القهوة مُحرّمة على السفال الذي لا يستفيق فقط، لا السافل الذي قد يستفيق. لماذا؟ لأن الحكمة ذاتها ليست من العالم الأسفل بل من العالم الأعلى. فإن كان مستغرقا في العالم الأسفل فأقلّ ما يقال أنه لن يفهم ما يرد من بوارق الأنوار العالية، هذا إن آمن بها و بوجودها أصلًا. كما قالت الملائكة "فأعرض عن من تولّى عن ذكرنا و لم يرد إلا الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم".

يجب أن يُربّى الأولاد من صغرهم على الخلوات و التأملات و سماع كلام أهل المكاشفات و النبوات و ممارسة شعائر أهل الرياضات و الروحانيات. حتى تنفتح قلوبهم بإذن الله فيكون العالم العلوي عندهم حقيقة مثل العالم السفلي بل أشدّ حقيقة إذ العقل أظهر وجودا من المعقول.

٧-{و لا غِرّ الشباب} الغرور من الخداع و اتباع الباطل. و الشباب بحكم فورة شهوة الجسم و استحكام الصحّة و القوّة يميل إلى الجسمانيات عادة، إذ النفس تميل إلى القوّة، فإن وجدت القوّة في شئ مالت

إليه و أحبّته و تعلّقت به. و الشباب حين يرى جسمه قويّا يعبده كمظهر من مظاهر القوي سبحانه. و لذلك قيل "فأخذناهم بالبأساء و الضراء لعلهم يتضرّعون" و يرجعون، و كذلك في آل فرعون حين ابتلاهم في دنياهم بشتّى الابتلاءات بالتسع آيات، إذ كانوا يرون الكمال في الدنيا فرفضوا الآخرة، فمن رحمته بهم أن عجّل لهم ظهور فناء الدنيا و قلّة حظوظها و أشهدهم موتها قبل موتها حقّاً بالموتة النهائية التي لا رجعة بعدها للنفس، لعلّهم بذلك يميلون للعلوم و الأذكار و الآخرة و إصلاح المعاد الأبدي. فإذن الشباب هنا هم أهل التعلّق بالجسمانيات بحكم قوّة و استواء طبيعتهم الجسمانية و صلاح أحوالهم الدنيوية. لكن من وجه آخر قال النبي صلى الله عليه و سلم "نُصِرتُ بالشباب". فليس كل شباب بهذا النحو و إن كان أكثرهم كذلك، و قلّة من الشباب من يكون له عقل و تجرّد باطني و توجّه للنور القدسي، و في هؤلاء قال "سبعة يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه" و ذكر منهم "شاب نشأ في عبادة الله" و لو كانت عبادة الله قضية جوهرها مادي و جسماني، لما كان ثمّة عجب و شرف خاصّ لشاب نشأ في عبادة الله، كما يظهر في تأمل بقية السبعة الذي يظلّهم الله في ظلّه في الحديث، كإمام عادل فإن الإمامة قدرة على الظلم و العدل و في الظلم عادة و في وهم العامّة مكاسب دنيوية أكثر و لذلك يتميّز الإمام العادل من بين أئمة النار من الظلمة و الكفرة و الفسقة و المسرفين الذين "طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد". للتمييز بين هذين الصنفين من الشباب قال الشاعر {و لا غِرّ الشباب} أي المغرور منهم و الذي أغراه و غرّه شبابه. ككل صفة طبيعية، الشباب سيف ذو حدّين، حدّ علوي شريف و حدّ سفلي خسيس. فمن الناس من تكون الطبيعة له آية من آيات الله و منهم من تكون له لعنة من لعنات الله، الطبيعة ذات طبيعة برزخية، و إنما يحدد حالها العقل المُستعمل لها. لا يوجد في الطبيعة ما لا فائدة منه مطلقا، حتى الشياطين يُمكن أن يُسخّرهم السليماني و يجعلهم يعملون له الأعمال و يستخرجون له الأشياء. لأن الخالق نافع ضارّ، فكل مخلوق له منافع و مضارّ.

الحكمة أمر مجرّد و عقلي و روحاني، بالتالي لا يصلح لها من همّته محصورة في شبابه و جسمانيته و صلاح أحوال دنياه. و من هذا الوجه قال من قال باستحالة دخول الأغنياء في ملكوت الله-الاستحالة مبالغة و إنما الحكم هو الصعوبة أو الندرة، كيف و هم أنفسهم يحكمون بدخول بعض الأغنياء في ملكوت الله و كونهم من الصلحاء و الناجين.

بحكم كوني من الشباب في هذا الوقت أودّ أن أقول لزمرتي: استغلّوا هذه الفترة الشريفة في دراسة العلوم الشريفة و اتباع الطريقة اللطيفة، و لا تحجبنّكم الأشياء الكثيفة. أن تطلب الشئ بعد أن يكون طلبك له أمرا مُتوقّعاً يجعلك إنسانا عادياً، و أن تكون من العاديين هو من أبغض الأمور للعالين. أن تطلب الحكمة في الشيخوخة أمر متوقع، لا تكن مُتوَقَّعاً، كن استثنائيا، انشأ في عبادة الله يرفعك في الدنيا و في الآخرة و يجعلك من المقرّبين. إن غرّك شبابك فقد غرّ الكثير ممن قبلك و غيرك ممن حولك. لكن شبابك سيزول عمّا قريب، و قد يزول بحلول مرض ما، و حينها ستندم أنك لم تشغل نفسك بالأمور الشريفة و الحكمة المتعالية، و لن ينفع الندم. و الحقّ أنني لم أجد لذّة لشبابي إلا بعد إدخال الله إياي في هذه الطريقة النبوية. و ما كنّا نراه لذّة كان مشوبا بأنواع الآلم و الكدورات، بينما اليوم قد أنالنا الله تعالى نفس تلك اللذات بل أعظم منها و أزال عنّا الغالبية العظمى من الكدورات حتى لم يبق إلا الشئ القليل الذي من رحمته أبقاه حتى لا نغترّ بالدنيا و ننسى الآخرة. اتباع و طلب الحكمة لا يُفسد شبابك بل يُضاعف من جمالك و حيويتك، و يُعلي من قدرك و يزيدك قوّة إلى قوّتك. و العبرة بالعاقبة، و العاقبة للمتّقين.

٨- {و لا مَن يجهل الأدبا}. الأدب له ثلاث مظاهر أساسية: في العبودية، وَ في المُعاملة، وَ في العربية.
أما أدب العبودية فهو أن لا يرى الله منك إلا الفقر معه و الغنى مع خلقه. فلا ترفع رأسك أمام الله، و لا تخفض رأسك أمام خلقه. و ما لله فهو لرسوله و للمؤمنين بالتبعية. "من يطع الرسول فقد أطا ع الله".
أما أدب المُعاملة فهو مراعاة المقامات و إعطاء كل ذي حقّ حقّه و اللطف و السلم و الرحمة غالباً و جوهراً و غير ذلك من عنف و حرب و نقمة مع الظالمين و بقدر الضرورة.
أما أدب العربية فهو تعلّم النثر و السجع و الشعر، و معرفة أحكام النحو و فقه اللغة و أسرار البلاغة.
فيحتاج الإنسان إلى أدب العبودية حتى يُحسن تلقّي الحكمة من لدن الله، و إلى أدب المعاملة حتى يُحسن إظهارها بسلوكه و يتأسى به عيال الله، و إلى أدب العربية حتى يُحسن تبيانها بلسانه لعباد الله. و ذلك من قوله تعالى "و من أحسن قولا ممن دعا إلى الله" فبدأ بالله "و عمل صالحا" للأسوة "و قال إنني من المسلمين" و هو البيان.

٩-{و لا الأراذل إلا مَن يوقّرني من السّقاة} المرذول المرفوض و من لا يُعبأ به، أي العوام و الخُدَّام، و هم في المجتمعات الطبقية السليمة يكونون من الماديين الذين لا علم و لا شجاعة و لا حسن تدبير و فنّ لهم بالمعنى الخاصّ لهذه الأسماء. و لذلك الأصل فيهم أن لا يُعطوا الحكمة، و لذلك بدأ الشاعر بالنفي مطلقا ثم استثنى، إذ المُستثنى من هؤلاء من يستحقّ شرف الحكمة، و للاستثناء شرط و هو التوقير، و الوقر من الثبات، إذ الأراذل غرقى في بحار التغيّرات، و أما الأشراف فهم المُشاهدون للحقائق المقدّسة عن التبدّل و الأعيان الثابتة و أهل التعقّل. فالمرذول ظاهريا إن أظهر بعد الابتلاء بأن له عقلا يعرف به الثوابت و الأعيان و يستطيع أن يتأمل في الأفكار المجرّدة بلا تململ و تغيّر و اضطراب و قلق كما هو حال الجماهير خصوصا في هذا الزمان التعيس الذي أغرق الناس و حتى خواصّهم في مستنقع التغيّر و الأغيار، حينها يُمكن أن يُسقى أو أن يكون وسيلة لتعليم الحكمة. إذ السقاة هنا هم الذي يسقون الناس، فالمقصود أن القهوة تقول للشاعر لا تمكنني من هؤلاء الأراذل حتى يكونوا وسيلة إفاضتي على الناس، أي المقصود هنا هم وسيلة الوسيلة، إذ الشاعر هو الوسيلة الأولى بمنزلة الرسول، و السقاة هم الوسيلة الثانية بمنزلة أولي الأمر، و الرسول هو الذي يختار أولي الأمر كما أن الله هو الذي يختار الرسول. فولاة أمر الحكمة يجب أن لا يكونوا من الأراذل أي من العامّة، لكن إن كان و لابدّ من اختيار العامّي فيجب أن يكون من أهل التوقير للحكمة أي تعظيمها و تبجيلها و ذلك بأن لا يرى في حياته خير منها أو لا أقلّ أن يراها من أعظم الأشياء، و لن يكون كذلك إلا إن كان من أهل التأمل و التفكّر في الثوابت و الحقائق المتعالية و لو بالاجتهاد، فإن أهل الاجتهاد الفكري بمنزلة الأراذل مقارنة بأهل الكشف الرباني.

١٠-{لكن اسقني العربا} العربي هو الإنسان الكامل، و هنا هو صاحب القرءآن. و فيه كل الكمالات السابقة و اللاحقة. إذ أشرف الألسنة العربية، بالتالي أشرف العقول العربية. و حيث أن الأقرب إلى الله هو الأشرف عقلا، فالعربي هو الأقرب إلى الله. و الأقرب إلى الله حائز على أشرف الكمالات الممكنة لجنسه. و جنس الإنسان مخلوق في "أحسن تقويم". فالعربي هو الإنسان الأكمل. و عكس هذه الصفات هي التي للأعاجم.
اعتبار آخر العرب من العربية، و مفهومه أن العجم في حجاب، و ذلك لأن أوّل وسيلة لفهم القرءآن هي العربية إذ كان "بلسان عربي مبين". فالعجمي لم يدخل باب القرءآن، و مَن لم يدخل المدينة كيف يلتقي

بالسُّلطان. و حيث أن القرءان رمز على مجمع الكمالات، فالعجمي هو من وقف خارج باب الكمالات كالكافر خارج باب الجنّة.

١١-{ يا قهوة حُرِّمت إلا على رجل أثرى} الثروة الظاهرة بالمال و الباطنة بالفكر. المقصود أن غير الثري ظاهريا، سواء بالقناعة بالقليل أو بوجود الكثير، لن يستطيع أن يتفرّغ للتأمل و الذكر و التلذذ بالحياة، و قد قال تعالى "و إذا فرغت فانصب. و إلى ربّك فارغب" و فيها أن التفرّغ أوّل شروط السلوك و الوصول. بالتالي الثروة شرط في طريق المعرفة. و أما غير الثري باطنياً فقد مرّ، و من لا فكر له إما لا علم له و إما لن يفهم العلم حين يأتيه، فالفكر وسيلة صعود أو منزل نزول. و من لا عقل له لا دين له.

١٢-{فأتلف فيها المالَ و النشبا} المال ما اكتسبته، النشب هو المال الأصيل أي ما فُطِرتَ عليه و وجدته. و المال قوّة و طاقة كما قال تعالى "لا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما" فالمال مظهر اسم الله القيّوم، فمن حُرِمه لا يقوم. و كل مخلوق له حظّ و نصيب من المال بنوعيه، و هذه من نِعم الله على المخلوقين أجمعين، ففي ماذا سيُتلف الإنسان عمره و طاقته و ماله و فكره، هذا ما سيُحدد مصيره في هذا العالَم و القادم. و أشرف ما تُتلَف فيه الأموال هو الحكمة، سواء من حيث شراء الكتب أو السفر للحكماء أو للتفرّغ للدراسة و الخلوة، أو لإعانة الطلاب و الإخوة في الطريقة، أو ما سوى ذلك من مقدمات و لوازم و فروع.

الحاصل: هذه القهوة المقدسة مُحرّمة كماء الجنّة إلا على مَن لا يجد فوق الحكمة غاية، و لا وراء نيلها لذّة. "يؤت الحكمة من يشاء و مَن يؤت الحكمة فقد أُتي خيراً كثيرا و ما يذّكر إلا أولوا الألباب". و الحمد لله رب العالمين.

....

(الأسماء الحسنى : العدل)

العدل موازنة. يُعدَل فلان بفلان أي ساويته به و قسته به و رأيت أنه مناسب له و له نفس كمالاته. فالعدل دائماً يتضمّن كثرة سواء كثرة حيثيات لشئ واحد أو مستويات و طبقات و اعتبارات.

الأسماء الإلهية تابعة للذات و هي ظهورها و أشعّتها، بالتالي كل اسم له وحدة بل كل الأسماء واحدة في حقيقة. و عليه، كل الأسماء تتجلّى في كل شئ من الأشياء. و لا يخلو شئ مُطلقاً من ظهور كل الأسماء الإلهية فيه، بدرجة أو بأخرى، بحكم أن الأشياء " درجات عند الله ".

فإذن العدل نور واحد، لكن له درجات في الظهور. بالتالي لا يخلو شئ من العدل، و لا يخلو حكم و لا قضاء و لا فعل من العدل حتى لو كان جور المسيح الدجّال. فإن دعوى خلوّ الموجود من العدل كدعوى خلو الموجود من الخير أو النور، استحالة. فكما قلنا في الشرّ أنه ليس إلا كلمة تُقال على الخير الأقلّ حين يُنسَب إلى الأخير الأكبر، إذ قال تعالى "بيده الخير" و قال "بيده الملك" و "بيده ملكوت كل شئ" فإذن الملك و ملكوت كل شئ من الخير، و لا يخرج شئ عن يد الله فكل شئ من الخير، عليه يكون قوله "من شرّ ما خلق" ليس إلا نسبة الشئ إلى ما فوقه من الخير، و بالنسبة لله تعالى كل ما خلق و كل موجود هو شرّ، إذ مهما ارتفعت خيرية الشئ و كمالاته فإنها من وجهين تُعتبر شرّا؛ من وجه هذه الكمالات مُفاضة عليها بالفيض الأقدس أو المقدّس، بالعطاء الذاتي القديم أو بالعطاء الرباني الحادث، بالتالي الشئ تحليلا أو خلقا كالعدم و له فقر مطلق إلى الله، فهو شرّ من حيث ذاته خير من حيث ربّه. و من وجه بعض إفاضة الكمال عليه، كتعليمه مثلا أو جعله سمعيا بصيرا، فإن هذا العلم لا يكون إلا ناقصا إن قورن بالعلم الإلهي المطلق، "و فوق كل ذي علم عليم" فعلم العليم فوق فعلم المتعلّم تحت و التحتية هي الشرّية، و قل مثل ذلك في باقي الصفات الكمالية. فإذن، سؤال "لماذا في العالَم شرّ" هو سؤال لا يصدر إلا من غافل أو غبي، لم يعقل شيئا من العلم الإلهي. ما في العالَم شرّ، العالَم هو الشرّ، لا يُعقل إلا كذلك حسب ما تقدّم من أوجه، و إن كان العالَم هو الخير باعتبار آخر كما مَرّ.

حين قالوا "ما كل ما يُعلَم يُقال" قصدوا أن بعض المعلومات لو طُبِّقَت فعلياً مقتضياتها في الخارج الاجتماعي، سيفسد النظام و العيش. ليس كل حق ينفع الناس من كل وجه. و من أبرز أمثلة ذلك الاسم "العدل" حسب الأصول السابقة. ماذا سيحدث لو طبّقنا مقتضى هذا الاسم في الخارج بكل ما يحتمله؟ الجواب: سنرى الجور كعدل، و العدل كجور!
لماذا سنرى الجور كعدل؟ لأن كل عدل قضائي إنساني أو كوني سيُعتبر لقصوره عن كمال العدل الإلهي الذاتي كأنه جور، كما أن كل علم و لو كان علم الخضر و موسى يُعتبَر بالنسبة لعلم الله كقطرة من البحر، فمن نظر إلى القطرة و قاسها بالبحر صارت القطرة في حكم العدَم، و لكن من نظر إلى القطرة و قاسها إلى العدم صارت القطرة كأنّها البَحر.
لماذا سنرى العدل كجور؟ لأن كل جور و ظلم إنساني أو كوني هو شئ موجود، بالتالي له كمالات الوجود، و من هذه الكمالات العدل بحكم اسم العدل الإلهي إذ ما الأكوان إلا ظلال الأسماء الحسنى. فإذن لا يخلو ظلم من العدل، كما لا يخلو عسر من يسر "إن مع العسر يُسرا". فإن نظرنا إلى وجه العدل في الموضوع، لم يصحّ إطلاق الجور عليه، و أما اختيارك للنظر إلى جانب الجور و تغليبه فهو

شأنك أنت لا شأن الوجود من حيث هو. كما أننا لو نظرنا إلى مجزرة كربلاء قد نبكي على الحسين لأنه قُتِل فنقيم العزاء في عاشوراء، لكن قد نفرح للحسين لأنه استُشهِدّ فنُقيم الاحتفالات في عاشوراء، أي إما نكون شيعة و إما نكون سُنّة، و عاشوراء يحتمل الوجهين، فإن أردت أن تكون من شيعة الحزن صَحّ مذهبك، و إن أردت أن تكون من شيعة الفرح صَحّ مذهبك. هذا مثال، و الأمثلة الأدق و الأصعب وافرة.
هذه النظرة هي التي تجعل بعض الشيوخ يظهر كأنه سلبي و انهزامي و تواكلي و انعزالي، و الواقع أنه لا يرى إلا جانب النور و الخير و العدل في كل ما يحدث، فلا يرى علّة كافية للسعي في تغيير الأشياء، إذ ما سعى للتغيير إلا من مارس التحقير، و لا يمارس التحقير إلا مَن لم يُلاحظ أو لم يُغلَب جانب التنوير. اعتبار أعلى؛ قال النبي صلى الله عليه و سلم "عدل فِيَّ قضاؤك" و أصل ذلك أن القضاء على الحوادث فرع أعيانها الثابتة، و أعيانها هي من عين العلم الإلهي الحق، فالعين الثابتة حقيقة و حق، فكل حكم يُبنى على الحق فهو حقّ، فكل حكم يُبنى على العين الثابتة فهو حقّ و عدل، بالتالي مهما كانت العين الثابتة فإن تنزيلها و خلقها حقّ و عدل، كائنا ما كانت صورة القضاء و ماهيّتها. اعتبار آخر؛ قال تعالى "ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها" و هذا الكتاب كتبه علي حكيم، فالمصيبة دائما فيها حكمة، بالتالي حتى الظلم و الجور النسبي و بالنظر البشري بل و الشرعي لابدّ أن يشتمل على حكمة ما، كقتل الخضر للغلام الزكي. الطبيعة كلّها خضر، فافهم السرّ. "و كأين من آية في السموات و الأرض يمرّون عليها و هم عنها مُعرِضون" كإعراض و اعتراض موسى على أفعال الخضر.
العلم بالإلهيات شفاء لقلب الإنسان، و عليه أن يستعمله في ذلك إن اضطرّ إليه في بعض مواقف حياته و عيشه. لكن لا يجوز له أن يستعمله بالافتعال و إلا دخل في الفسق و الفجور. الحياة العامّة تحتاج إلى شروط معيّنة ليستقيم أمرها، و كما قال المتنبي:

مِنَ الحلم أن تستعمل الجهل دونه . إذا اتّسعت في الحلم طُرْق المظالم

فربط بين الحِلم و هو العقل و بين طرق المظالم، فالعقل ليس دائما يولّد العدل من كل وجه، بل قد يكون طريقا من طرق الظلم. فالعلم قد يؤدي إلى الظلم، و الجهل قد يؤدي إلى العدل. حسب المستوى و المجال الذي نريد أن نتكلّم به و منه. كما أن ثلاثة شهود عدول لو شهدوا على شخصين بالزنا، و صار في قلب كل عارف بهم و واثق بهم أنهم من الصادقين، لكن عند الله لو لم يأت شاهد رابع فإنهم من الكاذبين حتى لو كانوا من الصادقين باعتبار الواقع الخارجي، فهذا من الصدق الذي هو كذب و إن كان صدقا. تعدد مستويات الوجود يعني تعدد اعتبارات العقل، فما يكون عقلا في مستوى يكون جهلا في آخر، و ما يكون جهلا في مستوى يكون عقلا في آخر. و الحكيم هو الذي يُحسن إنزال الأمور منازلها. أي الحكيم العامل بالعدل.

العدل هو الميل. و الميل قد يكون ميلا إلى شئ و ميلا عن شئ. فإن كان ميلا إلى الحق فهو العدل النوراني، و إن كان ميلا عن الحق فهو العدل الظلماني. هنا مسألتان:
المسألة الأولى: لماذا اختار في العدل كلمة أصلها معنى الميل و ليس الاستقامة؟ كما أن كلمة حنيف معناها المائل عن الشرك إلى التوحيد. الجواب: لأن الأصل في الخلق هو الظلم و الشرك. "و ما أكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين" و "ما يؤمن أكثرهم بالله إلا و هم مُشركون". فحين كان الشرك هو الأصل صارت التوحيد هو الاستثناء، و الاستثناء كالميل و الأصل كالاستقامة. كذلك الأصل في الناس الظلم، "إنه كان ظلوما جهولا"، بالتالي العدل لا يكون إلا ميلا عن هذا النمط العام.

المسألة الثانية (لا نقول "الأخرى" لأن القضية تحتمل مسائل أكثر من هاتين و إنما نقتصر على هاتين بحسب ما ورد على خاطرنا في وقتنا هذا): ما هو الحقّ الذي بتعريفه يتعرّف العدل نورانيا كان أو ظلمانيا؟ الجواب: حيث أن العدل هنا هو العدل من حيث تجلّيه، و التجلّي دائما بالموجودات و الخليقة، كما قال الحرّاق:

و لو لم تتجلّ بالصفات لما اهتدى . لعرفانها والله فهم الخليقةِ

فالصفة و التجلى و الخليقة، هذه مفاهيم مترابطة. و الخليقة إما دنيا و إما آخرة، و العبرة في الكلام هنا هي الكلام مع الإنسان، بالتالي العدل المقصود إما عدل صنعته الطبيعة و إما عدل صنعته البشرية. أي العدل الكوني أو العدل الإنساني. فمثلا، لو هجم أسد على إنسان فأكله، فالسؤال يكون عن العدل الكوني. لكن لو حكم القاضي في دولة ما بقطع رأس إنسان، فالسؤال يكون عن العدل الإنساني. و هو التفريق بين الآفاق و الأنفس القرءاني. هذه الثنائية ليست حتمية، بل قد ترى الأمر بعين الوحدة، فترى أن كل الحوادث هي حوادث و تراها بعين إلهية جمعية، فيصر عندك هجوم الأسد في الغابة كحكم القاضي في المحكمة، كلّها حوادث عالَمية فتراها بنفس النظرة العقلية. و في هذا الجواب سننظر بعين الفرق و التفريق، و هي عين حكيمة لأن الإنسان برزخ بين الحق و الخلق، بالتالي يستحقّ اعتبارا خاصّا لا يختزله فيجعله مع جملة الخلق، الملك ليس من السوقة، و الخليفة فوق الخليقة. ثم نقول:

أما العدل الكوني ففي الدنيا يرجع إلى قاعدة الابتلاء، و في الآخرة يرجع إلى قاعدة السعي، و فيهما معا يرجع إلى قاعدة العلم. شرح ذلك:

أ- في الدنيا قال تعالى "الذي خلق الموت و الحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عَمَلا". فمن قاس ما يمرّ به في الدنيا على غير هذه القاعدة، فإنه سيظلم نفسه و يظم الحوادث و لن يفلح. الله خلق الدنيا و قد أخبرك بغايته فيها، فافهم و قس عليها لتفهم عنه و تفهمها. و في هذا المعنى قلنا أن الحكمة من كل الحوادث هي ذكر الله و الصبر و الشكر.

ب- في الآخرة قال تعالى "و أن ليس للإنسان إلا ما سعى" و قال "بما كنتم تعملون" لأهل الجنّة و لأهل النار. فالسعي و العمل سبب، الآخرة أثر. "الدنيا مزرعة الآخرة" في الدنيا تزرع، في الآخرة تحصد. و كما أن الزراعة لها حقيقة خارجية موضوعية، أي لو جاء طفل و وضع البذور على الحجر فإنها لن تُنتج الثمر، كذلك العلاقة بين الدنيا و الآخرة. الطفل لو شرب السمّ سيموت، كذلك العقل لو أظلم و ظلم سيهلك. و رحمة الله أن يوفّقك لعمل المرحومين، "ارحموا..يرحمكم". و العمل عمل القلب و عمل القوالب بالقلب. عمل القلوب هو قوله تعالى "ذلك و مَن يعظّم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب" فالإيمان و التعظيم و الحبّ و التفقه و التعقل و كل ذلك من عمل القلوب، و هي التي يرى بعض القاصرين أنها ليست من العمل فيقول أن الدخول للجنّة لا يكون بالأعمال، لأنه قصر مفهوم الأعمال على عمل القوالب فقال هُجْراً. "المرء مع مَن أحبّ" الحبّ عمل من أعمال القلب، و لذلك ورد بصيغة الفعل "يحبّهم و يحبّونه" مثل "يرجون رحمته" و "يخافون عذابه" هذه كلّها أعمال القلوب. فقوله تعالى "إنما تجزون ما كنتم تعملون" يشمل أعمال القلوب و القوالب بالقلوب. لماذا نقول "القوالب بالقلوب"؟ لأن القالب بلا قلب لا قيمة له، كعمل المنافقين. فالقلب هو المركز دوما، و المحيط يستمدّ وجوده من المركز، "إنما الأعمال بالنيات" الأعمال في هذا الحديث أعمال القوالب، و النيّة هي عمل القلب، فربط الفرع بأصله و المحيط بمركزه. أعمال القلب هي الطريقة، أعمال القوالب بالقلب هي الشريعة، و ليس بغيرهما للإنسان آخرة سعيدة.

ج- فيهما معا أي في العالَم قال تعالى "و هو بكل شئ عليم هو الذي خلق" و قال "إنا كل شئ خلقناه بقَدَرْ". فالقَدَر سابق على الخلق في الرتبة، فالقدَر من العلم الإلهي، و "بكل شئ" هي الأعيان الثابتة. في نهاية المطاف، قدرك عين ذاتك، و ذاتك بحسب علم ربّك بعينك، و علمه بعينك بحسب منزلتك في سلسلة الموجودات المحدودة و الممكنة التي أحاط بها علمه الذاتي المطلق. فلن يحدث لك إلا ما أنت عليه في ثبوتك قبل خلقك، و هو سرّ القَدَر. أن تقول "لماذا أنا كذا و لست كذا" كأن تقول "لماذا ٤ أقلّ من ٩". الجواب واحد: لأن الأربعة أربعة، و التسعة تسعة. منازل الأشياء ثابتة مطلقا في العلم الإلهي، كثبوت الأعداد في منازلها في العلم الرياضي. فإن قالت الأربعة "يا ربّ لماذا خلقتني أقلّ من التسعة" قيل لها "إني أعظك أن تكون من الجاهلين" بما هي الأشياء عليه في حقيقتها. هذه هي الحقيقة التي لا تتبدّل. ليس حيث يذهب العوام و الانتهازيين. كما أن الأربعة لا يد لها في تغيير رباعيتها، و لا التسعة في تبديل تساعيتها، كذلك ليس لشئ من الأشياء أن يُغيّر ما تحتمله عينه الثابتة في عين أزليتها. فإن لم يعجبك هذا الكلام، فأجيبك بالعامّية-لأنك صرت من العوام- "دق راسك في الجدار" و اعتراضك وراثة لأهل النار، "و لقد جئناكم بالحقّ و لكن أكثركم للحقّ كارهون".

أما العدل الإنساني فإنه إجمالا إما أن يكون اليوم يوم سعد و إما يوم نحس.

أ- أما يوم السعد فهو أن يكون السلطان من أهل الشريعة و التقوى. فمرجعه يكون الشرع النبوي، و قياسه عليه.

ب- أما يوم النحس فهو أن يكون السلطان من أهل الفرعنة و الهوى. فمرجعه يكون إلى مصالح طائفته و جماعته و أسرته و جنوده، على حساب الجماهير و العامّة و الطبيعة أيضاً. مهما وضع من قوانين و أنظمة، يكون الظلم و الجور و تعطيل المصالح و تأخير العدالة هو السائد لأن ذلك هو الأنسب لمصالح الجماعة المسيطرة.

في العدل الإنساني دائما المرجع للقهر و العنف، سواء في مملكة الشريعة أو دولة الفرعنة. أي لا يستقيم إجراء العدل إلى الحق أو عن الحق إلا بفرضه فرضاً على الناس، فمن كان مُحبّا للحق في مملكة الشريعة رضي قلبه بما يجري عليه "و يُسلّموا تسليما"، و من كان كارها للحقّ جرى عليه و هو كاره "فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله". و من كان كارها للجور في دولة الفرعنة إن لم يثر أو يهاجر أو يعتزل، فإنه سيضطر لقبول ما يجري عليه من جور و على غيره. و لا يحبّ الإنسان الجور على نفسه و إن رضيه لغيره، و لذلك حتى فرعون لو تفرعنت عليه لكرهك و أبغضك. "إن يكن لهم الحقّ يأتوا إليه مذعنين" و إلا تركوه و هم له من الكارهين.

فإذن العدل خمسة أحرف و له خمسة موازين:

١-ميزان العلم الإلهي و هو المطلق.

٢- ميزان الابتلاء للدنيا.

٣-ميزان السعي للآخرة.

٤-ميزان الشريعة للصالحين.

٥-ميزان المصلحة للعالين.

و ليس وراء ذلك من مفهوم العدل و مظاهره شئ. و الحمد لله رب العالمين.

....

٦١- بدايةً. افتتح المُعلّم شيمون المدارسة بآية "و قد وضعت كلماتي في فمك". ما أهمية دراسة الشخص باجتهاد للتوراة نهاراً و ليلًا. شديدة الأهمية، لأن الواحد القدّوس، تباركت ذاته، يُنصت لأصوات أولئ: الذين يشغلون أنفسهم بدراسة التوراة. و كل كلمة تتلقّى تفسيراً جديداً مِن قبل شخص مُستغرق في دراسة التوراة تخلق سماءًا جديدة.

٦٢- سبق و أن تعلّمنا بأنه في اللحظة التي يُقدَّم فيها تفسيرا بديعاً للتوراة مِن قِبَل أي شخص، هذه الكلمة تعرج و تقف قبال الواحد القدّوس، تباركت ذاته. و الواحد القدوس، تبارك ذاته، يتقبّل هذا الأمر و يُقَبِّلُهُ. و إنه أيضا يُحلِّيها بسبعين تاجاً منقوشاً و مُخَططاً. و كلمة الحكمة هذه التي انكشفت توضع بعد ذلك على رأس الصالح الذي يحيا للأبد. ثم تطير عنه و تسبح في سبعين ألف عالَماً حتى تصل إلى (آتيك يومين) الذي هو مستوى (كتر: التاج). و كل كلمات مستوى التاج هي كلمات حكمة تختص بالأسرار الرفيعة و الغيبية.

٦٣-حين تنكشف قضية الحكمة الخفية هذه هنا في عالَمنا أثناء عروجها، تنضم لكلمات مستوى التاج و تصعد و تنزل معهم. ثم تدخل في ثمانية عشر عالما غيبياً و التي "لم تر عين إلهاً ما سواك". بعد ذلك، يتركون ذاك المحل لتسبح في الأجواء قبل أن تُعرَض بجميع كمالها على مستوى التاج. عند هذه المرحلة، مستوى التاج يشمّ عطر الأمر، و يجدها مرغوبة جداً-مرغوبة في الواقع فوق كل ما عداها. ثم يأخذها و يُتوّجها بثلاثمائة و سبعين ألف تاجاً. و العبارة، التي تكشف فكرة جديدة للتوراة، تطير إلى الأعلى-صاعدة و نازلة قبل الهبوط. بذلك، تُصْنَع سماءاً منها.

٦٤- و من كل أمر من الحكميات تُصْنَع سماوات متعددة. إنها تقف بكل كمال أمام مستوى التاج، الذي يسميهم "سموات جديدة". بعبارة أخرى، "سماوات متجددة" لأنها مختفية بالأسرار الغيبية للحكمة الرفيعة. في حين أن العبارات و الأقوال الأخرى للتوراة التي اكتُشِفَت حديثاً و التي لا تنتمي لهذا الصنف من الحكمة الرفيعة تقف أمام الواحد القدوس، تباركت ذاته، كلمات الحكمة هذه تعرج و تصير أراضين للأحياء. ثم إنها تنزل و توضع كتاج على أرض معينة. و هكذا، الكل يتجدد و يصير أرضاً جديدة بواسطة العبارة التوراتية التي اكتُشِفَت حديثاً.

٦٥- بخصوص هذا الموضوع، قد انكتب "كما أن السماوات الجديدة و الأرض الجديدة، التي سأصنعها أنا، ستبقى أمامي، قال (هاشم: الإسم، الإله)، كذلك نسلك و اسمك سيبقى". إنه لا يقول "صَنَعَتُها" بل "سأصنعها"، بالمضارع، لأنه، باستمرار يصنع سماوات و أرض جديدة من الأسرار و التعاليم الجديدة للتوراة. و بخصوص هذا الموضوع، قد انكتب، "و قد وضعت كلماتي في فمك، و قد غطّيتك بظلّ يدي، لكي أزرع سماوات، و أضع قواعد الأرض". إنه لا يقول "السموات" بل "سماوات"، بدون أل التعريف. هذا يعني أنه لا يشمل السموات الفعلية، لكن السموات التي ستُصنع بتجدد من تعاليم و أقوال التوراة.

٦٦- حينذاك سأل المُعلّم إليزر، ما معنى "غطّيتك بظلّ يدي"؟ فأجابه حين أُعطيت التوراة لموشه، الكثير من عشرات الآلاف من الملائكة العلويين كانوا على وشك أن يحرقوه بنيران أفواههم، لكن الواحد القدّوس، تباركت ذاته، حماه. فالآن، حين يُنطَق الشرح الجديد للتوراة، يصعد القول، يُتوَّج، ثم يقف أمام الواحد القدوس، تباركت ذاته. و هو يحرس ذلك القول و يُؤوي الشخص الذي قاله حتى يعرفها هو وحده و ليمنع الملائكة من حسده إلى أن تُصنَع سماءا و أرضاً جديدة من ذلك القول. لهذا يُقال، "قد غطّيتك بظلّ يدي، حتى أزرع سماوات، و أضع قواعد الأرض". و من هذا نتعلّم أن كل شئ محجوب عن العين له خصوصية سامية، كما عُبِّرَ عنه في "قد غطّيتك بظلّ يدي". لكن لماذا يجب أن تُحجَب و تُخفى عن الأعين؟ حتى تتلقّى المَيْزة السماوية. كما قالت، "حتى أزرع سماوات و أضع قواعد الأرض"، كما تعلّمنا. بعبارة أخرى، لصنع سموات و أرض جديدة من خلالها.

٦٧- "و قل لصهيون، أنت شعبي". عبارة "و قل لصهيون" تعنى أن تقول للبوابات و تلك الكلمات المُقررة واحدة تلو الأخرى، مُشيراً إلى التعاليم الجديدة للتوراة، "أنتم شعبي" (بالعبرية: أمي أتا). لا تنطقها "أمي أتا" بل "إمي أتا" (بالعربية: أنتم معي)التي تعني، "كن شريكي". كما إنني خلقت سموات و أرض بواسطة كلماتي، كما هو مكتوب "بكلمة هاشِم خُلِقَت السموات"، كذلك أنتم بواسطة كلمات الحكمة اخلقوا سموات و أرض جديدة. طوبى للمُشتغلين بالتوراة.

٦٨- و على ذلك، يجوز أن تقول بأن كلمات التفسير الجديدة مِن قِبَل أي شخص، حتى الذي لا يعرف ما الذي يقوله، لها نفس الأثر. تعال و انظر، مع ذلك، ما الذي يحصل حين يأتي شخص غير خبير بأسرار التوراة بشرح جديد لا يعرف حقيقته بدقّة، كما يُفتَرَض. تحت هذه الظروف، كلمة الشرح الجديد هذه ترتفع للأعلى، و " الرجل المنحرف "، "اللسان الكاذب" يتقدّم ليختطفها. إنه يخرج من مغارة الهاوية العظيمة، يثب خمسمائة فرسخاً لينال تلك الكلمة، ثم ينتزعها، يرجع بها إلى شريكته، و يخلق منها سماءا كاذبة، و التي تُدعى (توهو: فوضى).

٦٩- ثم يطير المنحرف في السماء الكاذبة، قاطعاً لستة آلاف فرسخا بقفزة واحدة. و حالما تتكوّن هذه السماء الكاذبة، زوجة عاهرة تبرز، تستولي على هذه السماء الكاذبة، و تنضم إليها. من هنا، تذهب لتذبح بالألوف و عشرات الألوف. لأنه طالما أنها مُلحقة نفسها بهذه السماء، فإن لها السلطة و القدرة على الطيران و اجتياز العالَم كلّه في لحظة.

٧٠- و بخصوص هذا الموضوع، مكتوب "ويل للذين يجرّون الإثم بحبال الباطل". "الظلم" متعلقة بالذَّكَر، "و الخطيئة بمثل أمراس المركبة". ما هي الخطيئة؟ هذه هي الأنثى، تحديداً زوجة العهر. الجنس مُشار إليه في العبارة، "و الخطيئة بمثل أمراس المركبة". الذي يُخطئ يجرّ الإثم، تحديداً الذكر من (الكليبه: الصدفة-النفس، أي الرغبة غير الطاهرة)، بحبال الباطل هذه. و بعد ذلك، "و يجرّون الخطيئة بمثل أمراس المركبة". فإذن يجذب لنفسه الأنثى، التي تُدعى "خطيئة"، حين تتقوّى و تطير لتذبح الناس. لذلك، "لقد صرعت الكثير من المجروحين بخطورة" مَن "صرعت"؟ الخطيئة التي تذبح الناس. و من سبب كل هذا؟ تلميذ الشريعة الذي لم يكتسب حقّ التعليم، و مع ذلك يُعلِّم. فعسى الرحيم أن يُنقذنا!

٧١- المُعلِّم شيمون قال لكل أصحابه، أرجوكم جميعكم أن لا تنطقوا بأي كلمات من التوراة و التي لم تسمعوها من شجرة عظيمة و تعلّمتموها بإتقان. حتى لا تكونوا سببا لزوجة العهر تلك الذابحة للكثير من الناس بدون حاجة لذلك. كلّهم أجابوا: عسى الرحيم أن يُنقذنا جميعاً!

٧٢- تعال و انظر، الواحد القدّوس، تباركت ذاته، خلق العالَم باستعمال التوراة. و ذلك قد استبان بالآية "كنت عنده طفلًا، و كنت في نعيم يوما فيوماً". هذا ينطبق على التوراة، و التي سلّى الواحد القدوس، تباركت ذاته، بها نفسه لألفين سنة قبل خلق العالَم. لقد نظر في التوراة مرّة و مرّتين و ثلاثة. في المرّة الرابعة خاطبهم. في النهاية، استعمل التوراة ليُعلّم الناس كيف لا يُضَلُّوا و كيف يُسيئون فهمها. كما هو مكتوب، "ثم نظر فيها و أعلنها؛ أسسها و بحث فيها. و قال للإنسان..". "ثم نظر" هذه واحدة؛ "أعلنها" هذه الثانية؛ "أسسها" هذه الثالثة، "بحث فيها" هذه الرابعة. ثم أخبرهم، كما هو مكتوب، "و قال للإنسان...".

٧٣- إذن بناء على هذه المرّات الأربع (أو الخطوات)، المُعَبَّر عنها، "ثم نظر فيها و أعلنها؛ أسسها و بحث فيها" الواحد القدوس خلق ما خلقه. و لم يُكمل مهمه حتى أتى بأربع كلمات. لذلك مكتوب "بداية الإله خلق ال..." و التي تتضمن أربع كلمات. بعد ذلك، الكلمة التالية المكتوبة هي "سماء". فهذه تتناسب مع المرّات الأربع التي نظر فيها الواحد القدوس، تباركت ذاته، في التوراة قبل أن يُفعِّل أعماله.

....

(الجواب عن مسألة إلحادية)

قال الملحد(الصياغة كالعادة لنا و نحن نشرح أفكارهم أحسن منهم): الأديان تتناقض فيما بينها، ثم المذاهب في الدين الواحد تتناقض فيما بينها. فإذا أخذت أنت بدين من دون الأديان، و مذهب من دون المذاهب، فما احتمال أن تكون على صواب! مثلا يوجد ٣٠ دينا، و في الدين الواحد توجد ١٠ مذاهب، فإذن يوجد ٤٠ مذهبا مختلفا متناقضا إجمالًا هذا إن لم ننظر إلى تفاصيل التفاصيل بين المذاهب مما يجعلها بالمئات و الألوف على مستوى العالَم و إذا لم نعتبر أيضاً المذاهب التي انقرضت و ما أدراك لعل أصحابها كانوا حملة الحقيقة الدينية، لكن مع ذلك لو بسّطنا الأمر و اعتبرنا أنه لا يوجد إلا ٤٠ مذهبا، فإن احتمالية أن تكون على صواب هي ١ على ٤٠، و هي نسبة ضئيلة جدا. فأنت تكفر ب٣٩ مذهبا، و أما أنا فأكفر ب٣٩ مذهبا مثلك ثم أزيد عليك بالكفر بمذهب واحد إضافي. و الآلهة متعددة حسب الأديان المختلفة، فما أدراك أن إلهك أنت هو الحقّ من بين كل أولئك الآلهة، فأنت ملحد بكل الآلهة إلا إلهك و أما أنا فملحد بكل الآلهة مثلك ثم أزيد عليها بإلحادي بإلهك، فالفرق بيني و بينك صغير جدّا. فلماذا لا تكفر بدينك و بإلهك الأخير هذا الذي نسبة احتمالية صدقه و حقانيته ضئيلة جدّا و تُريح نفسك من الدين و تكاليفه؟

قلت: سندع آخر كلمة "تريح نفسك من الدين و تكاليفه" التي هي الثمرة العملية النهائية لكل ما سبق من تقريرات فكرية لمقالة أخرى إن شاء الله.

و لن نُعيد جوابنا عن المغالطة الشهيرة للملاحدة و الاختزال الخطير الذي يقومون به و هو أن يُساووا بين من يكفر بدين غيره لكن هو في نفسه يأخذ بدين من الأديان، و بين من يكفر بجميع الأديان، فقد سبق و أن أجبنا عن هذه المغالطة بلسان التجريد، و نجيب هنا بلسان التجسيد فنضرب مثالا: غبي رأى اختلاف الأقوام في كيفية تناولها للطعام-فهذا يجلس على الأرض و ذاك على الكراسي مثلا- و في كيفية إعدادها للطعام- هذا يطبخ و ذاك يأكل نيئا- و في أنواع الطعام- هذا يأكل اللحوم و ذاك لا يأكلها- فاستنبط هذا الغبي بأن اختلاف الأقوام في كل ما يتعلّق بالطعام و رفض كل قوم لعادات الآخرين في ذلك، فإن هذا يُبرر للغبي أن يترك كل كيفية تناول و إعداد و جميع الأنواع من الأطعمة لأنه لا يوجد و لا واحد منها هو "الحقيقة" المطلقة في الطعام. من الواضح أن كل الأقوام ستعيش لأنها محافظة على الجوهر الذي هو التغذية البدنية، لكن هذا الغبي سيموت جوعاً لأنه أضاع الجوهر برفضه لكل مظهر. انتهى. فإن قلت: هذا قياس مع الفارق. لأن اختلاف الأطعمة يختلف عن اختلاف الأفكار عن الوجود، فالدين الذي يقول بأن الإله واحد ليس بجسم، ليس كالدين الذي يقول بأن الله متعدد و كلّهم لهم أجسام. و الدين الذي يقول بأن الآخرة غير موجودة، ليس كالذي يقول بأنها موجودة، و الذي يقول بأنها موجودة لكنها بعد الموت و مرّة واحدة، ليس كالذي يقول بالتناسخ مثلا. هذه الاختلافات جوهرية لا فقط مظهرية. أقول حينها: بل المثال صحيح، و للجواب التفصيلي ارجع لبقية المقالات التي تناولنا فيها هذا البحث بالتفصيل، و في هذا الجواب إن شاء الله سنذكر شيئا ضروريا منه. و ما يخصّ هذه الفقرة اعلم أن تحرير و تقرير ما تقوله الأديان العتيقة و المذاهب العريقة ليس بالسهولة و السذاجة التي يفترضها الملاحدة و أشباههم حتى من الكثير من أتباع هذه الملل نفسها من عوامّها و جهّالها. هذا أوّلا.

و ثانياً الخطأ في جانب مع الصواب في جوانب، يعني وجود صواب كثير يُمكن أن يكفي و يجبر الخطأ القليل بل حتى الكثير. فمثلا: الذي لا يقول بالإله الشخصي على طريقة اليهود و اليسوعيين مثلا كمثل البوديين، لكن يقول بمراتب الوجود، و بأهمّية الاستنارة الذاتية و العقلية للخلاص من العذاب و الألم، و

أهمّية الرحمة و الاستقامة، ثم يقول بالوجود المطلق غير المقيّد و يراه اللانهاية و يرى أن "الحق واحد لا يتعدد" كما نصّ سيدارثا بودا عليه السلام نفسه، فإنه لا يكون مختلفا أو بعيدا عن الحكمة الخالدة و الملّة الفطرية الجوهرية للإنسان. فالنظر إلى جانب الاختلافات و الإعراض عن جانب المشتركات، و هي طريقة الملاحدة في حجّتهم التي يكثرون من ترديدها هذه، هو من المغالطات الشائعات و السخافات المنتشرات. كيف نشترك في ألف و نختلف في عشرة، ثم يُقال بأن البينونة بيننا بيّنة و مطلقة. هذا فضلًا عن أننا لو تأملنا في جميع المذاهب-أشدد على "جميع"- في دين ما، سنجد أنه لابد لكل دين عتيق أن يشتمل على مذهب ظاهرة أو مغمورة تقول بناء على أصول دينها بنفس المعاني و الأفكار التي قد يُشدد عليها أهل دين آخر و يبرزونها أكثر من سواها. الحقيقة ليست مسطّحة، و لا هي ذات وجه واحد. بعض الملل يُركّز على بعض المراتب دون بعض، و بعضها يُبرز بعض الوجوه دون بعض، أقصد في نمطها العام و خطّها الرئيس، مع وجود مذاهب في ضمن الأمّة تُركّز و تُبرز المراتب و الوجوه الأخرى إلى حدّ ما يزيد و ينقص بحسب مدى سعة نورانية المبدأ الذي تجلّى لتلك الأمّة و خلقها و منه تنزّل و ظهر دينها و أمرها.
لنأخذ أبرز الأمثلة و هو قضية العلم بالله التي هي رأس كل دين و أساس كل مذهب. ذكر الشيخ محيي الدين في الفتوحات المكّية، في الفصل الثاني في المعاملات، في النوع الثالث من العلوم السبعة التي عليها يقوم الأمر كلّه، و هو عن {العلم بخطاب الحقّ عباده بألسنة الشرائع} ما خلاصته حسب عبارة الشيخ الشريفة {فألسنة الشرائع دلائل التجلّيات، و التجليات دلائل الأسماء الإلهية}. و {فلا شاهد و لا مشهود إلا الله}. و تفصيل ذلك حسب ما قرره الشيخ و فهمناه بقدرنا لا بقدره: الناس في العلم بالله على مستويات، و أهل كل مستوى أخذوا جانبا و رتبة من الحقيقة. فالبعض أخذ جانب التنزيه و التشبيه، و البعض أخذ جانب التنزيه فقط، و البعض أخذ جانب التشبيه فقط و هم {أضعف الفِرَق} الذين {لم يتعدّوا حضرة الخيال، و ما عندهم علم بتجريد المعاني و لا بغوامض الأسرار..و هم واقفون في جميع أمورهم مع الخيال و في قلوبهم نور الإيمان و التصديق و عندهم جهل باللسان فحملوا الأمر على ظاهره و لم يردّوا علمه إلى الله فيه فاعتقدوا نسبة ذلك النعت إلى الله مثل نسبته إلى نفوسهم}. و هؤلاء أصحاب التجسيم و التشبيه. لكن السؤال: هل لما قام بها هؤلاء حقيقة ما؟ الجواب: نعم. و الحقيقة هي أولا أنهم وقفوا مع ظاهر ما وردت به أديانهم. و ثانيا أنهم أخذوا العلم من حضرة واقعية و هي حضرة الخيال و هي من الوجود. و ثالثا قال الشيخ و هو الأصل الأكبر في الباب {التجلّي الإلهي في أعيان الممكنات أعطى هذه النعوت فلا شاهد و لا مشهود إلا الله}. أي أن كون أعيان الممكنات و هي التي بها يكون التشبيه و التخيّل، هي ذاتها مجلى للأسماء الإلهية، فإن ذلك يُجوّز أن يُنسب ما للممكن إلى الحقّ تعالى من وجه، إذ "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله". فالحقيقة أوسع مما يتوهّم العوام و الجهّال. فحتى الذين انحصروا في حضرة الخيال و التجسيد في باب الإلهيات، فإن لهم وجه من الحقّ إن كان في قلبهم نور الإيمان و التصديق، و إن كانوا أضعف الفرق و الجهل كثير فيهم. فلاحظ كيفية وجود درجات من العلم بالحق تعالى و حقيقة الوجود و شؤونه، و نفس ما تقرر هنا ينطبق على جميع العقائد و الإيمانيات و الكونيات و العمليات التي جاءت بها الشرائع. فللشرائع {ألسنة} لا لسان واحد، "بلسان قومه ليبيّن لهم". و قد تتعدد الألسنة بحسب ظروف القوم الذين نزل فيهم الأمر، و شؤونهم و أحوالهم و بيئتهم و ما أشبه. و لو تأملنا في كل قضية، مثل قضية نفي الآخرة بعد الموت، فإن الغافل يظنّ أن لا وجه لذلك في الحقيقة بل له وجه، نعم يكون خطأ ذلك المعتقد من حيث أنه جعل ذلك الوجه من الكعبة هو

الكعبة كلّها، هذا خطأ لا شكّ في ذلك، لكنه من حيثية أخرى يُعتَبر مصيباً لأنه قال بوجه صحيح بشرط أن يكون عالما بذلك الوجه و الأصل الذي يسنده عند ذلك ينفعه إيمانه في الآخرة و إلا فالله أعلم بعباده. و على هذا القياس كل ما ورد في المذاهب العتيقة و الأصول العريقة. الحاصل أن {ألسنة الشرائع دلائل التجليات} فاختلاف التجليات الإلهية هو الذي أدّى إلى تعدد و تنوّع الشرائع شرقا و غربا. و إن كان العلم بالله يحتمل-كما ورد في مواضع أخرى من الفتوحات و غيره- أن يقول العارف "لم أر شيئا" أو قال "لم أر غيره" و ما بين ذلك من أقوال، فإنه حتى الإلحاد له وجه في الحقيقة لمن عقل، و هذا لا يتعلّق طبعا بهؤلاء الملاحدة من أهل الغفلة العظيمة و الجهل الكبير، إلا أن ذلك الوجه من الحقيقة التي للإلحاد هي التي أذنت و سمحت بوجود ملاحدة الغفلة و الكفر في كل زمان. الحقيقة هي سبب وجود نفاة الحقيقة. هذه هي الخلاصة. "خلق السموات و الأرض بالحقّ". فبالحق خُلِق في السموات و الأرض الذين يقولون عن السموات و الأرض أنها خُلِقَت عبثا، فتأمل. و لذلك قال الشيخ أن ليس أي شخص يستطيع أن يقرأ و يفهم ما تقوله الشرائع. قال الشيخ {لكن عالمنا يعرف بأي لسان تكلّم الشرع، و لمن خاطب، و بمن خاطب، و بما خاطب، و لمن ترجع الأفعال، و إلى من تنسب الأقوال، و من المتقلّب في الأحوال}. لاحظ قوله {لكن عالمنا يعرف} العالِم، و ليس أي عالم، بل عالم الطريقة الخاصّة، هذا هو الذي يعرف حقائق الوجوه التي وردت بها الشرائع. و لاحظ القيود التي ذكرها بعد ذلك في الأسئلة، فإن هذه القيود و مراتب أهلها و أنواعها هي التي جعلت الشرائع تتعدد و تعددها على التحقيق تكامل في ضمن سياقها و في ضمن السياق العام الذي هو "الدين عند الله". كمال أمّتنا القرءانية هي أنه ظهرت فيها كل تلك الوجوه، سواء في العلميات أو العمليات، حتى قيل في العمليات(بصياغتنا): كل اجتهاد للفقهاء المسلمين هو وراثة لنبي من الأنبياء الماضين. فضلا عن العلميات و الأحوال الذاتية التي كانوا عليها، كما شرحه الشيخ في فصوص الحكم مثلا.

فإذن الأديان على التحقيق لا نقول تتكامل فيما بينها لأن كل دين هو صياغة كاملة بدرجات مختلفة للحقيقة الوجودية علما و عملا، و فيها ما يكفي الأمّة التي نزلت فيها. بل نقول أن الأديان عموما بينها مشتركات و متشابهات و اتفاقات أكثر و أكبر و أهمّ من اختلافاتها، و ما بينها من اختلافات ستجد في بعض مذاهب كل دين ما يوافق ما أخذ به الدين في نمطه العام و ما ظهر منه في الأرض، فتجد عادة أن الحنبلي في الإسلام - و هو هامشي في العلميات -يرى في التجسيم بما يشبه ما يقول به اليهودي عموماً في نمطه العامّ. و على هذا القياس في التفاصيل و الدقائق أيضاً، حتى في جواز جماع الزوجة لمجرّد التمتع. لكن الأدقّ أن نقول بأن المذاهب في ضمن الدين الواحد تتكامل فيما بينها، أو قد يوجد مذهب يجمع حقائق و مراتب تفرّقت في مذاهب أخرى من نفس الدين، فيكون هذا المذهب هو الأكمل، كمثل من يجمع بين التنزيه و التشبيه في الإسلام أي كالسادة الصوفية، فإنهم يكونون أكمل من الذي يأخذ بالتشبيه فقط كالحنبلي عادة و حسب الشائع، أو من يأخذ بالتنزيه فقط كالمعتزلي. و على هذا القياس. هذه نتيجة.

نتيجة ثانية: سبق و أن نقدنا و رددنا حساب الاحتمالات الكمّي في مثل هذه القضايا الكيفية و الوجودية. فلا ١ من ٤٠ و لا يحزنون، هذا هراء لا وزن له في مثل هذه الأبواب من المعرفة. لكن هوس القوم بالعلموية الحداثية الكمّية الاختزالية جعلهم يغرقون في الهراء حتى النخاع.

ثالثة: في الدين الواحد ما يجمع بين المذاهب أكثر بكثير جدّا جدّا مما يفرق بينها. فقد توجد فرقة تُسمّى باسم خاصّ فقط لأنها قالت بقول معيّن في فرع مسألة من مسائل باب من أبواب العلميات و

الاعتقادات. لكنها فيما سوى ذلك من علميات و عمليات قد تجدها مطابقة لفرقة أخرى. ثم قد تكون الفرقة مختلفة في باب العلميات لكنها متّفقة مع من تختلف معهم في العلميات لكن في باب العمليات، مثلا المعتزلي في العقائد قد يكون شافعي في الشرائع، لكن الشافعي نفسه قد يكون أشعري في العقائد، و الزيدي في باب الإمامة من العقائد قد يكون معتزلي في باب الإلهيات من العقائد، و هكذا. و في الإسلام نجد أبرز أمثلة على مثل هذه الحقيقة التكاملية و التداخل العظيم بين المذاهب. على عكس ما يصوّر أبناء آل فرعون الذي يريدون أن يُظهروا للناس و كأن الاختلاف عندنا عظيم جدّا و التباين لا حلّ له و كل فرقة قد لعنت أختها لعنا مطلقا. هذا كذب و دجل حتى على المستوى الظاهري، فما بالك لو غصنا في الباطنيات. قل مثل ذلك في اليسوعية مثلا. يقال أن في اليسوعية ٤٠ ألف مذهب. هذا هراء. لا يوجد إلا بضعة مذاهب لا تتجاوز العشرة على أوسع الاحتمالات. و أما الاختلافات فيما بين تلك المذاهب فإنها جزئية جدّا و فيما سوى تلك الجزئيات يتّفقون في كل شئ، فقد تفترق فرقة عن أخرى بسبب تفسيرهم لكيفية تحوّل جسد المشيح إلى الخبز في الافخاريستا، و كلمة واحدة أو حرفا واحدا في هذا التفسير قد يجعل كل طرف فرقة خاصّة لها اسم و كنيسة و في أمريكا يكثر مثل هذا النوع من الاختلافات في الدقائق اللاهوتية. و تجد مثل ذلك بدرجة أو بأخرى في الملل جميعاً. مثال فعلي: لو طالعنا كتاب "الفَرْق بين الفِرَق" للبغدادي رحمه الله (ملحوظة: لم يحتاج أن يكتب عن الجمع بين الفِرَق لأن كل ما عدا هذه الفروق هو جامع بينهم، الأصل هو الجمع و لذلك كتب في الاستثناء. على عكس التفاسير السفيهة لهذا العنوان و الذي يرون أن صاحبه أراد أن يختلق الفروق اختلاقا و لشهوة فرعونية في نفسه حسب تصوّرهم المريض. بل لأن الأصل في المسلمين جميعا هو الاتفاق و الاجتماع، احتاج الناس إلى تبيين الفروق) سنرى أنه ذكر فرقة في المرجئة اسمها "الغسّانية" و قال أنهم أتباع رجل اسمه غسّان المرجئ و أنهم يقولون بأن الإيمان يزيد و ينقص، و زعم غسّان أن قوله كقول أبي حنيفة، لكن البغدادي ردّ بأن الفرق بين قول غسّان و قول أبي حنيفة هو أن أبا حنيفة يقول بأن الإيمان لا يزيد و لا ينقص. الآن الشئ الوحيد الذي يفصل غسّان عن أبي حنيفة و غيره في هذا الباب هو قوله بأن الإيمان يزيد و ينقص، و لنقل أنه أصاب أو أخطأ لا يهمّ، لكن ماذا عن بقية المسائل الإيمانية؟ غسّان مثله مثل البقية الذي اعتبرناه مختلفا عنهم في مسألة الزيادة هذه. فقط لأنه قال قولا في مسألة زيادة الإيمان جعلوه فرقة بحياله و سمّوها باسمه. فيأتي الغافل و يظنّ أن الغسّانية كانوا أمّة مستقلّة من جميع الجهات، أو أنها تختلف في أكثر أو معظم الأمور عن غيرها. و ليس كذلك كما هو واضح. ثم إذا نظرنا في مسألة الاختلاف في الإيمان هل يزيد أم لا؟ سنجد أن الجواب هو: كلاهما! و سنجد لو قرأنا أدلّة كل فرقة أنهم يستدلّون عادة بشئ يختلف عن استدلال الفرقة الأخرى، بمعنى أن كل فرقة نظرت من وجه صحيح و بأدلّة صحيحة إجمالا أو تفصيلا إلى حدّ كبير جدّا، لكنها لم تعتبر ما قالته الأخرى فقالت قولا جزئيا و اعتبرته كلّيا و هنا الخطأ. فمثلا في المسألة محلّ الكلام: الإيمان جوهره هو الإقرار بأن الله موجود مثلا. هذا الإقرار واحد في معناه. إما أن الله موجود و إما غير موجود. لكن هل الإيمان بالله بمعنى زيادة معرفته و زيادة شهود آياته، و زيادة التقرّب إليه و حصول تجلّي إلهي جديد إذ لا يتكرر التجلّي الإلهي على العبد، هل كلّ ذلك يزيد أم لا؟ و الجواب القرءآني حتما يزيد. فالإيمان من وجه ثابت و من وجه متغيّر. فقالت فرقة بوجه الثبات، و فرقة بوجه التغيّر. و الفرقة الكاملة تقول بالاثنين من وجهين. هذه إشارة مجملة للجواب عن المسألة فقط لتقريب ما نقصده. فإذن ما سرده البغدادي من فرق قد تصل إلى ٢٠٠ فرقة هو في الواقع لو دققنا سنجد أنهم أناس يتّفقون في كل شئ إلا شئ

واحد أو بضعة أشياء، الأصل فيها التكامل و الاستثناء أن تكون من المتباينات التي لا وجه للجمع بينها إلا بصعوبة و غموض و غوص عميق و أحيانا قليلة لا نكاد نرى إمكانية الجمع إلا كما نرى النملة السوداء على الصخرة الصمّاء في الليلة الليلاء. ثم لو نظرنا في اختلاف المسلمين في قضية إمكانية زيادة الإيمان من عدمه، ثم نظرنا في ما أجاب به اليسوعيون و اليهود و الهندوس عن هذه القضية، سنجد عادة نفس الاختلاف و عادة لنفس الأسباب و التبريرات في تلك الأمم أيضاً، سواء كان في المذهب السائد أو المذاهب المغمورة و المنقرضة. كل ديانة فيها كل المذاهب الممكنة. هذه هي القاعدة.
ثم يقول الملحد بأنه مثلا يكفر بكل الآلهة و يزيد علينا بإله واحد فقط، فنقول له: إذن الفرق بيننا و بينك هو إثباتنا لإله و نفيك لأصل الإله، واحد أو عشرة لا يهمّ. مثال؛ إذا تم اتهامي بعشرة جرائم قتل، و اتهامك بعشرة جرائم قتل. فسقطت عنّي تسعة و ثبتت واحدة، و سقطت عنك العشرة كلّها. فهذا لا يعني أن الفرق بيني و بينك صغير و هيّن. بل رأسي سيُقطَع و رأسك سيُرفَع. و ما أعظمه من فرق!
ثم يقول الملحد: ما أدراك أن إلهك هو الحقّ و أن آلهة الأديان الأخرى باطلة؟ فنقول له: أقلّ جواب هو أن إثبات جميع الأديان ماضيا و حاضرا لفكرة الإله، دليل على صحّة الفكرة إجمالا و أنه ثمّة إله في الوجود. فهذا يقين مطلق مبني على مشترك إنساني عظيم. حتى الملحد يقرر بأن فكرة الإله إجمالا مهمة و مريحة للنفس الإنسانية بل بعضهم يرى أنها ضرورية حتى لو كانت باطلة. فإذن يقيني و علمي يأتي من اتّفاق جميع الناس مع شتّى اختلافاتهم الزمانية و المكانية و العرقية و الفكرية و الغائية و كل اختلاف آخر، و مع كل تلك الاختلافات اتّفق كل هؤلاء على صحّة فكرة الإله و الغيب و الماوراء و الربوبية. كاتّفاق الناس كلّهم على وجود الطعام، مع اختلافهم فيما سوى ذلك. فأنا أُقرّ بوجود ما اجتمعت عليه عقول الناس و قلوبهم، و أنت تنفي ذلك مع شرذمة من أشباهك، فمن أحقّ بالأمن الفكري إن كنتم تعقلون.
ثم يقول الملحد: احتمالية صدق دينك و مذهبك ضئيلة جدّا. نقول: احتمالية صدق الدين و المذهب من حيث هو دين هي شبه مطلقة كما مرّ. لكن التفاصيل يريد عليها ما تقدّم من ملاحظات فلا نعيدها. فأخذي بالدين هو أخذ بأصل عظيم، و تركك للدين هو تركك لهذا الأصل، فالأمر بالعكس تماما مما زخرفته، فإن احتمالية و نسبة أن يكون إلحادك العامّ هو الصدق و الصحيح ضئيلة جدّا، فلم لا تترك ذلك و تأتي إلى حيّز الأديان فإن نسبة نجاحك حينها أكبر بكثير جدّا. "و ماذا عليهم لو ءامنوا بالله و اليوم الآخر و أنفقوا". و الحمد لله رب العالمين.

....

(نشر الكفر بالإسلام بين العامّة و العوام)

من طرق الملاحدة في هذا الزمان في إضلال الناس: إرسال الشبهات و الشكوك في رسائل قصيرة بالجوالات. و يذكرون فيها أحيانا إحالات على مراجع دينية يُفترض أن تُثبت مطلبهم. و حيث أن معظم الناس لن يرجعوا لتلك المراجع للتأكد، فإما أن لا يكون المعنى المذكور في المرجع(و هذا نادر) و إما أن يكون المرجع قد فصّل الأقوال تفصيلا ليس كالذي نقله الملحد و الكافر أو يكون قد اعتمد قولًا و ذكر أحد الأقوال من باب حصر ما قيل و يكون ضعيفا جدّا بل مردودا أو له تفسير خاصّ لم ينقله المرجع و يشرحه (و هو الغالب و الشائع). و مع الوقت، شبهة تلو شبهة، سخرية تلو سخرية، فإذا بالشك ينزرع في قلوب المسلمين، فيبدأ الكفر باطنيا ثم يأتي الإلحاد كلّياً أو النفاق على أقلّ تقدير.

و من الأمثلة الجيّدة على هذا المعنى ما عرضته عليّ صاحبتي. و حاصله ما يلي:
نقل الملحد صفحة كاملة فيها أن تفسير قوله تعالى "من شرّ غاسق إذا وقب" يعني: من شرّ قضيب إذا انتصب. و لم يعلّق في الصفحة المذكورة بشئ غير نقل هذا التفسير، ثم تعداد المراجع من تفاسير و كتب لغة، تقريبا من خمسة إلى عشرة مراجع على ما أذكر. لم يسخر، لم يستهزئ، و كأن السخرية متضمّنة فقط في نقل المعنى موثّقا بمراجعه. و المفترض أن يقول القارئ: ما هذا الكتاب الذي يستعيذ من شرّ القضيب إذا انتصب ! أهذا كلام الله. هكذا هو المفروض. فلما عرضت عليّ الصفحة تعجّبت منها تعجّبا جيّدا إذ لم يسبق لي أن سمعت بهذا التفسير و قد استغربته في بادئ الأمر لأني لا أذكر أني قرأته و لا أجد معناه في السورة التي قرأتها أكثر من عدد شعر رأسي. فأوّل ما فعلته حين سألتني عن التعليق عليها أن قلت "أعطيني وقتاً لأراجع المراجع التي ذكرها ثم سأردّ عليكِ". و هذا ما لا يصنعه الغالبية العظمى ممن قرأ هذا المنشور، و أرجم بالغيب مع العلم بصحّة ما رجمت به. ففضلا عن عدم توفّر المراجع، و عدم توفّر الوقت و الصبر على مطالعتها، و عدم الكثير من العوامل الضرورية لعمل تلك المراجعة و المقارنة. فضلا عن أن المنشور قد انتشر عبر رسائل الجوالات، و هي رسالة من بين رسائل كثيرة يطالعها معظم الناس بلا تدبّر و لا تفكّر، و أي تدبّر إن كان الشخص ينظر في ألف شئ في اليوم و بسرعة هائلة. فيطالعها و يمرّ عليها مرور غير الكرام. لكن تفضّل الله منّ علينا بذلك فرجعت إلى المراجع اللازمة فصُدِمت، و ما كان ينبغي لن أن أُصدَم مع علمي بسفاهة القوم و تحريفهم الشائع. و سأنقل لكم ما فعلته و ما وجدته.

أوّلا حيث أن الكلمة محلّ البحث قرءانية، فرجعت إلى التفاسير. و التفسير على نوعين، تفسير بالنقل و تفسير بالعقل، على أحد الاعتبارات. النقل عن النبي و الصحابة و الأئمة و التابعين و ما أشبه. و العقل أي باللغة و التحليل و المقارنة و التأويل و المناسبة و الرمزية و ما أشبه. و أهمّ كتب التفسير بالنقل هو الدرّ المنثور لجلال الدين السيوطي. و من أهمّ كتب التفسير بالعقل هو مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي. و كلاهما جامع و مفصّل و الرازي من عادته أن يذكر الأقوال حتى الضعيف منها. و حيث أن الكلمة محلّ البحث عربية، فرجعت إلى المعاجم. و أهمّ المعاجم الأوّلية و الجامعة هو القاموس المحيط. و هو أحد المراجع التي ذكرها الكافر في منشوره. و قلت أني سأنطلق من هنا، ثم إن وجدت بغيتي و إلا سأذهب إلى بقية المراجع التي وردت بالمنشور.

أما الدرّ المنثور فوردت فيه في ذيل الآية الكريمة تسع روايات. عن النبي صلى الله عليه و سلم روايتان، عن ابن عباس روايتان، و الخمسة الباقية بعد ذلك عن ابن زيد و عطية و ابن شهاب و مجاهد. و هذه هي خلاصة النتيجة: و لا رواية واحدة ذكرت تفسير "قضيب إذا انتصب". و لا واحدة. و كلّ الروايات تدور حول أمور سماوية. و بين يديك التفصيل باختصار.

أما النبي صلى الله عليه و سلم- و هو الحجّة المطلقة و تفسيره القطع- فقد قال في رواية أن الغاسق إذا وقب هو القمر، و في الأخرى أنه النجم و هو الثريا.

أما ابن عباس فقد قال في رواية أنه {الليل إذا أقبل}، و في الأخرى أن {الغاسق الظلمة و الوقب شدّة سواده إذا دخل في كل شئ}، و استشهد على المعنى الأخير ببيتين من الشعر العربي الأصيل.

أما ابن زيد فقال {كانت العرب تقول: الغاسق سقوط الثريا، و كانت الأسقام و الطواعين تكثر عند وقوعها و ترتفع عند طلوعها}.

أما عطية فقال {الليل إذا ذهب}.

أما ابن شهاب فقال {الغاسق سقوط الثريا، و الغاسق إذا وقت الشمس إذا غربت}.

أما مجاهد فقال {الليل إذا دخل}.

إذن الأقوال كلّها تدور حول أمور ليلية و أشياء تظهر في الليل. و تفصيلا بدون تكرار هي: القمر، الشمس إذا غربت، النجم، الثريا و سقوطها و كونها علامة بها تكثر الأسقام و الطواعين في الأرض، الظلمة عموما، الليل و إذا دخل و إذا ذهب، و الظلمة عموما و شدّة السواد إذا دخل في كل شئ.

هذا ما في الدرّ المنثور و هو الجامع الأعظم لروايات التفسير كما يعلم كل دارس خبير.

أما مفاتيح الغيب للرازي فعلى عادته ذكر الأقوال ثم شرحها و عرّف قوّتها، و هذه هي الأقوال التي ذكرها بدون ذكر تفصيل أدلّته لها و تعليقه عليها:

في معنى الغاسق؛ الليل إذا عظم ظلامه. البارد. السائل.

في معنى الوقوب؛ الدخول في شئ آخر بحيث يغيب عن العين.

هذا ما يتعلّق باللغة.

أما ما يتعلّق بالتفسير فهذه أقوال المفسّرين و هي خمسة:

١- الليل إذا دخل. (و شرح فكرة الاستعاذة منه بأمرين: خروج المجرمين فيه. خروج الأرواح المؤذية فيه.).

٢-القمر. (و شرح ذلك بثلاثة أمور: باللغة و حسب خصائص القمر. وَ برواية عن النبي صلى الله عليه و سلم و هي المذكورة في الذرّ المنثور. وَ برأيه المتعلّق بعلاقة القمر بالسحر و التمريض و عزز رأيه بكون السورة نازلة حسب المشهور عند أهل السنّة بسحر النبي صلى الله عليه و سلم.).

٣- الثريا إذا سقطت. (ذكر رأي ابن زيد. و فسّره بخصائص سقوط الثريا و غيابه عن الأعين).

٤- الأسود من الحيّات. (نقله عن كشّاف الزمخشري و قال عن هذا الرأي "أضعف الوجوه". لاحظ أنه نقله مع كونه أضعف الوجوه. فلم ينقل الرازي القوي و المشهور من الوجوه فقط فتأمل.)

٥- الشمس إذا غابت. (و شرح ذلك بخصائص الشمس في حركتها و غيابها و علاقتها بالمعنى اللغوي).

إذن باستثناء رأي الزمخشري و الذي قال الزمخشري نفسه "يجوز أن يُراد" حسب نقل الرازي، و هي صيغة تدلّ على الرأي و الاحتمال الضعيف، فإن بقية الأقوال الأربعة هي عين الأقوال المنقولة عن السلف في الدرّ المنثور. كلّها أمور سماوية. و لم ينقل فيها شيئا لا عن قضيب و لا عن انتصابه.

أما لو نظرنا في معجم القاموس المحيط، مادة (غسق) رقم ٦٧١٦ فسنرى التالي و أنقله كاملًا حتى ترى شيئًا من التحريف الإلحادي و طرقه

{الغسق مُحرّكة: ظلمة أوّل الليل، وَ شيءٌ من قماش الطعام كالزّوان و نحوه.

و غسقت عينه كضرب و سمع غسوقاً و غسقانا محركة: أظلمت أو دمعت.

و الجرح غسقانا: سال منه ماء أصفر.

و السماء تغسق غسقا و غسقانا: أرشت. و اللبن: انصب من الضرع.

و الليل غسقا و يحرك و غسقانا و أغسق: اشتدّت ظلمته.

و الغسقان محركة: الانصباب.

و الغاسق: القمر أو الليل إذا غاب الشفق "و من شرّ غاسق إذا وقت" أي الليل إذا دخل أو الثريا إذا سقطت لكثرة الطواعين و الأسقام عند سقوطها. ابن عبّاس و جماعة: من شرّ الذَّكَر إذا قام.

و الإغساق: الإظلام.

و الغساق كسحاب و شدّاد: البارد و المنتن.

و أغسق: دخل في الغسق. و المؤذن: أخَّر المغرب إلى غسق الليل} انتهى.

أقول: نلاحظ ثلاثة أمور:

الأوّل أن كل ما ذكره القاموس هو نفس ما ورد في الدرّ المنثور و الرازي، باستثناء قوله {ابن عبّاس و جماعة: من شرّ الذكر إذا قام}. و كله يدور حول الليل و أمور سماوية.

الثاني أن رأي الفيروزآبداي في تفسير آية "من شرّ غاسق إذا وقت" أقصد الرأي الذي ذكره كتفسير للآية و ألحقه بالآية مباشرة و بعد كلمة {أي} التفسيرية هو نفس ما ورد في الدرّ المنثور و مفاتيح الغيب عن السلف، و هو قوله { و من شرّ غاسق إذا وقب. أي الليل إذا دخل أو الثريا إذا سقطت لكثرة الطواعين و الأسقام عن سقوطها}. لكن الكافر الذي نقل عن القاموس للفيروزآبادي لم ينقل كل ذلك، و لم ينقل القول المعتمد عنده، و لم ينقل مجمل الكلام حول المادّة، كل ما فعله هو أنه نقل شيئًا ذكره الفيروزآبادي عن ابن عبّاس و جماعة مبهمة. فحتّى لو قلنا أن هذا القول له قيمة-و له قيمة كما سنرى إن شاء الله بعد قليل و لكن ليس حيث يذهب الملحد- فإن اللغة تحتمل الكثير، و ليس كل معنى احتملته الكلمة هو معنى مقبول في تفسير الكلمة. و إلا فإنّا لو قال لنا شخص "سأذهب إلى المُغتِسَل" فيجوز لنا أن نفهم منه أنه سيذهب إلى "موضع غسل الميّت" لأن كلمة مغتسل تحتمل ذلك في اللغة. لكن اللغة أيضا تحتمل أن المغتسل هو موضع الاغتسال عموما و لا ينحصر بغسل الميّت، بالتالي تحديد المعنى لا يعتمد فقط على الاحتمالات اللغوية بل السياق و مقاصد المتكلّمين لها اعتبار أيضاً بل هي العمدة. بل حتى كلمة "اغتسل" تدلّ على الاغتسال بالماء أي النظافة، و تحتمل العَرَق و هو من الأمور المخرجة عن النظافة. و الأمثلة لا حصر لها، و في لسان العرب من ذلك الشئ الكثير. و من عادة الملاحدة أنهم يأخذون ما يشتهون و ينقضون كل مبادئ الفهم و التفسير إن كان في الشئ ما يشتهونه، بل حتى لو لم يكن فيه و توهّموا أنه فيه.

الثالث هو أن ابن عبّاس الذي نقل القاموس عنه تفسير الغاسق بالذكر، أوّلا قد ثبت عنه في المصادر المعتبرة و بالأسانيد تفسيران آخران و هما الظلمة و الليل، بينما في القاموس الذي هو ليس كتاب حديث لم يذكر المصدر و لا السند، و في شرح القاموس للزبيدي قال عن تفسيره بالذكر أنه "غريب" في البداية ثم ختم كلامه عنه بوصفه ب" القول الغريب المحكي عن ابن عبّاس فتأمل". و ذكر الزبيدي عن

بعض العلماء و المفسّرين تفسيره بذلك، لكنه لم يذكر وجه هذا التفسير و لا ذكر مصدر نقله عن ابن عبّاس. مع إشارته لما ثبت عن ابن عبّاس من أقوال أخرى. فأقلّ ما يقال إذن: هو شئ "محكي" عن ابن عبّاس و لم يثبت ثبوتا كثبوت القولين الآخرين عنه.
كل ذلك تم التغاضي عنه، و كأن ابن عبّاس صار حجّة مطلقة عند هذا الملحد، و ليس كل ابن عبّاس و لكن فقط قول من ثلاثة أقوال مروية و محكية عن ابن عبّاس و القول الغريب منها و الشاذّ عن بقية الأقوال المنقولة عن نبي الإسلام و صاحب القرءآن ذاته هو المقبول و المعتبر و الذي يتم نشره و تعميمه بين الناس، و الذي لا يوجد شاهد مباشر عليه من القرءآن ذاته. هذا هو مدى العلم و الإنصاف الذي ينبح الملاحدة ليل نهار من أجلهما.

النتيجة الأوّلية: التفسير المعتبر المنقول عن النبي صلى الله عليه و سلم و عن ابن عبّاس نفسه و عن بقية التابعين و اللغوين و المفسّرين هو تفسير الغاسق بالليل و النجم و ما أشبه من سماويات و علاقتها بالأرضيات. بالتالي، أقلّ ما يقال أن تفسير الآية بالقضيب إذا انتصب هو قول إما مرفوض و إما يحتاج إلى تأويل خاص. لكن من يرفضه لكونه (أ) لا دليل عليه من القرءآن. (ب)لا دليل عليه من الحديث الشريف. (٣)مخالف لما روي عن ابن عبآس نفسه و ثبت عنه في المصادر المعتبرة. (٤) لا شاهد عليه من اللغة ذاتها مباشرة. لا يكون هذا الرافض قد جاء شيئا إدّا و لا أتى بشئ نُكُر.

و إذ قد بيّنا ذلك و تبيّن مدى جهل و عدم إنصاف الملحد صاحب المنشور. فنقول: قد أظهر الله تعالى لنا وجهاً للحكاية الغريبة عن ابن عبّاس و غيره من العلماء بعد ذلك. و قبل فهمه يحتاج الأمر إلى مقدّمة:
عند العرب خصوصاً و في العقل الإنساني الأصيل عموماً يجوز التعبير عن المبدأ بأحد مصاديقه، و يجوز نسبة كلّية المبدأ للمصداق النسبي و الجزئى مع عدم كذب الكلام. مثال ذلك، أنشد كعب بن زهير في بردته:
كل ابن أنثى و إن طالت سلامته . يوماً على آلة حدباء محمولُ
لا يشكّ من يقرأ هذا الكلام من أهل البيان أنه صحيح و معناه مطابق للواقع. لكننا لو دققنا في الكلّية التي رسمها بغير مبدأ الكلام عن المصداق و كأنه المبدأ ذاته، سنجد أنه مخالف للواقع. فالشاعر يقول "كل ابن أنثى..يوما على آلة حدباء محمول" و المقصود بنحو مجرّد هو قوله تعالى "كل نفس ذائقة الموت". الموت هو المعنى المجرّد، لكن الشاعر عبّر عنه ب "على آلة حدباء محمول". و الكلّية هي الكلّية. لكن الفرق أن قول الشاعر إن أخذناه بغير المبدأ المذكور لا يكون صحيحا، لأن ليس كل إنسان سيُحمل على آلة حدباء التي تُحمل عليها الجنائز عند العرب، بل بعض الناس ستأكله السباع و بعضهم سيغرق في البحر و بعضهم سيحترق و تتحوّل جثّته إلى رماد و غير ذلك من احتمالات في الموت و مصاديق متعددة لحالة الجسم بعد الموت. فالشاعر نسب للمظهر الجزئي ما في دقيق التحقيق ينبغي أن لا ينسب إلا للمبدأ الكلّي. و سرّ ذلك وجود علاقة وجودية و تماهي بين المظاهر و الظاهر، بين الصور و الجوهر. و هذا مبدأ عظيم في النفس الإنسانية و الروح الرمزي الذي للإنسان "البدائي" كما شرح ذلك الشيخ عيسى-فريثجوف شوون شرحاً بديعاً في كلامه عن الهنود الحمر و طريقتهم في التفكير بل الإنسان الأصيل و صاحب العقل العتيق عموماً. و هو أيضا سبب كل الشعائر و فيه تفسير الرمزيات التي في الأديان كلّها. و لا نريد أن ندخل في الأمر أكثر من ذلك، لكن تأمل هذا المبدأ جيّداً. و كونه من كلام العرب و طريقتهم هو أمر شائع، و القرءآن "بلسان عربي مبين"، و كلام العرب الذين منهم ابن

عبّاس و الذي هو أيضا من المتعمّقين الضليعين في شعر العرب، أيضاً قد يسير على نفس الوتيرة أو يستعمل هذه الطريقة. انتهت المقدّمة.

حسناً، ما علاقة هذا بالقول المحكي عن ابن عبّاس في تفسير الغاسق إذا وقت بقضيب إذا انتصب؟ الجواب: أما من وجه اللغة و مجازها و علاقتها النسبية و التناسبية، فإن الذكر يمكن أن يُسمّى غاسقاً من وجهين؛ الأوّل أنه يصير كالغاسق حين يدخل في فرج المرأة المظلم، فيكون كالغاسق إذا وقب أي دخل في شئ آخر كما مرّ في معنى الوقوب و هو الدخول. الثاني أن الذكر غاسق بمعنى مظلم من حيث أنه أبرز الأعضاء المادّية و حامل أقوى الشهوات الحسّية، و عالم المادّة من وجه هو عالم غفلة و ظلمات و سبب للجهالات، فتكون تسمية الذكر بالغاسق من باب تسمية الشئ بسببه أو أبرز أمثلته، و هو أمر شائع في كلام الإنسان و العرب خصوصاً. فإذن: "غاسق إذا وقب" تحتمل من وجه و بناء على اعتبارات معينة أن نقول فيها: الذكر إذا انتصب، بالقيود السابقة.
أما من وجه العقل و العرفان و التفسير الباطني لكلام العلماء أهل التأويل و الفقه في الدين الذين منهم ابن عبّاس، فإن القضيب إذا انتصب يدلّ على شدّة الشهوة. و هذا معلوم. و معلوم أيضاً و على مستوى العالَم أن اشتداد شهوة الرجل هذه قد تؤدي إلى أمور كثيرة و التي من أبرزها الاغتصاب و العنف و الحرام أشكال كثيرة مباشرة و غير مباشرة من الأذى أحياناً. و معلوم أنه إذا قام القضيب نام لُبّ اللبيب، هذه قاعدة عامّة و الاستثناء فيها يكاد ينحصر في كمّل الأنبياء و الأولياء و هم كالشعرة البيضاء في ظهر الثور الأسود. و تصير بالتالي الشهوة غالبة للفكرة، أي الطبع يغلب العقل، و المادة بظلمتها تغطّي الروح بنورانيتها، هذا هو المبدأ المجرّد الكلّي الذي وردت الاستعاذة منه، و ضرب ابن عبّاس مثلا لهذا المبدأ بأحد مصاديقه و أحد أبرز مصاديقه في عالَم الناس و هو القضيب إذا انتصب، كما أن الشاعر ابن زهير ضرب مثلا لكلّية مبدأ الموت بأحد أبرز مصاديقه في عالَم العرب و هو الحمل على آلة حدباء وقت الجنازة. فتكون الاستعاذة من القضيب إذا انتصب هي استعاذة حقيقتها الاستعاذة من شرّ الشهوة إذا غلبت الفكرة، و ليل المادّة إذا دخل في القلب، و كل المصائب تتولّد عند ذلك كما لا يخفى. فتكثر الأمراض النفسية و الطواعين الأممية و القومية، و يُخلَق المجرمون و اللصوص و قطّاع الطرق بشتّى صورهم، و تنتشر الأرواح الخبيثة و شياطين الإنس في الناس بل و شياطين الجنّ يجدون من يناسبهم فيوحون لهم زخرف القول غرورا، و أشياء لا تُحصى من الشرور تنبع من مبدأ غلبة الشهوة للفكرة.
إن كان للحكاية عن ابن عبّاس قيمة، فهي هذا التفسير الذي ذكرته لك. و إلا فاضرب به عرض الجدار و ما عليك من سبيل.
و عندي أن الحكاية عن ابن عبّاس صحيحة المعنى لما مرّ. و ظهور النور في الكلمة حجّة للكلمة بل هو الحجّة لصّحة الكلمة، فإن العقل روح النقل، و بدونه النقل جثّة و وحل.

الحاصل من كل ما تقدّم: تأمل جيّداً فيما ينقله الملاحدة و غير علماء المسلمين عن القرءآن و الطريقة و الشريعة. الغالب أنه باطل، و الصحيح منه في الظاهر الغالب تفسيرهم له باطل، و ما يفسّرونه بشئ من الصحّة الغالب فيه أنه مُختَزَل و سياق تفسيرهم باطل. خذ القرءآن عن أهل الله، و أعرض عمَن تولى. و الحمد لله رب العالمين.

....

قال الملحد: إن الدين سبب للحروب و المشاكل الاجتماعية و الإنسانية، أما السواينس فليس كذلك و لم يحدث أن وقعت مشاكل و حروب بسبب السواينس. فالسواينس أفضل من الدين و أولى بالاتباع.

أقول: السواينس أي العلم الغربي الحديث-رؤية و منهجاً و ثمارا نظرية و تطبيقية تكنولوجية، قد أنشأ حروباً و مشاكلا لا نظير لها في كل التاريخ البشري المعروف بل لو أردنا المبالغة المبررة قليلا لقلنا أن مشاكل العلم الحديث سواء في مستوى الرؤية الوجودية أو المنهج الكشفي أو النتائج التطبيقية بالأخصّ له مصائب ترجح بمصائب كل أديان العالم و لو كان بعضها لبعض ظهيراً-بل و بلا مبالغة لو دققنا يصدق هذا القول. و بما أنك ركّزت على المشاكل المادية أقصد السياسية و الاجتماعية و الإنسانية، فسأقتصر على ثلاثة أمثلة مجملة، ثم سأردّ عليك برجال مذهبك الإلحادي لنرى مدى قيمة هذه المقالة التي ترددونها كثيراً في الغرب و الشرق.

المثال الأوّل: الحروب. بسبب التكنولوجيا الغربية، فإن ضحايا حرب واحدة فقط، و أقصد ما يُعرف بالحرب العالمية و نقصد هنا الأولى و الثانية إذ كأنهما حربا واحدة من وجه لاتصال أسبابهما ببعض، فقط ضحايا هذه الحرب الأوروبية المنشأ بلغ حدود المائة مليون إنسان تقريباً. مائة مليون. كل من قتله التتار في مئات السنين و من الصين إلى عين جالوت لا يبلغ العشرين مليونا على الأكثر و مع المبالغة، و قتل التتار كان رحيما مقارنة بمقاتل التكنولوجيا النووية و الصاروخية. و أما لو عددنا ما حدث بعد ذلك و يحدث إلى اليوم من حروب علمانية دنيوية أنشأها الغرب الملحد عملياً بل و نظرياً إلى حد شبه مطلق خصوصا في باب الحكومات و السياسات، فإن القتال الديني من أيام قابيل و هابيل لا يفي بالاقتراب من جزء منه، لا في كثر الكمّية و لا في قبح الكيفية. وحتى الحروب الكاثوليكية-البروتستانتية التي استمرّت لمدّة مائة سنة في أوروبا في القرن الخامس عشر، و هي الحرب التي يكثر من ذكرها كل متثاقف متشدّق متعلمن حين يتكلّم عن "الحروب الدينية" و "شرور الدين"، فإن هذه الحرب كلّها، و على أكثر التقديرات المبالغة و التخمينية حصدت حياة ٢٥ مليون إنسان، أيضاً أقلّ من الحرب العالمية التي لم تستمرّ إلا لبضعة سنين. هذا لو سلّمنا أن الحرب الكاثوليكية-البروتستانتية كانت دينية بحتة أو أن الدين هو أصلها الأصيل. الأوربيون تذابحوا بالمسيحية و بالعلمانية، قبل عصر "التنوير" و بعد عصر "التنوير"، و حين تركوا المسيحية عملياً كانت مذابحهم أشرس و أقبح و حصدت أنفساً أكثر. فلتكفّوا عن مضغ جيفة مقالة الحروب الدينية إذن.

المثال الثاني: حوادث السيارات. لنقترب أكثر من الحياة العامّة اليومية، و لشئ لا علاقة أصلية له بالقرارات السياسية و شؤونها، و لننظر في إنتاج تكنولوجي غربي بامتياز و هو السيارات الحديدية. على مستوى العالَم، تقريبا، يوجد حدود المليون قتيل بسبب حوادث الطرقات، و السيارات منها تقريباً النصف، أي نصف مليون إنسان سنويا يُقتَل بسبب تكنلوجيا السيارات و هي أحد أهم أسباب مقتل الشباب تحت عمر ٣٠ سنة حسب منظمة الصحة العالمية، أما عدد الذين يُصابون بعاهات مستديمة بسبب حوادث السيارات فما بين ٢٠-٥٠ مليون إنسان. هذا بخصوص التكلفة الإنسانية. أما التكلفة المالية، فحدود ٣٪ من الإنتاج المحلّي يذهب سدى بسبب هذه الحوادث و شؤونها بالنسبة لأكثر الدول، و هذه مبالغ طائلة. أما التكلفة النفسية و العاطفية و الأذى العائلي و الاجتماعي بسبب ذلك و أحيانا حتى السياسي (قضية الأميرة ديانا الانجليزية مثلا) فلا يقيسه إلا العالِم بالنفوس تعالى. مرّة أخرى،

لو جمعنا كل الذين قُتِلوا في كل فتن السنة و الشيعة، و كل الكاثوليك و البروتستانت، و كل مجازر اليهود للحصول على فلسطين حسب كتبهم في الماضي و حسب حاضرهم، فإن عدد مَن يُقتَلون بسبب تكنلوجيا السيارات فقط في الخمسين سنة الماضية كفيل بأن يربو على كل ذلك بأضعاف مُضاعفة أضعافاً.
المثال الثالث: التلوّث البيئى. و هذه هي المشكلة الأبرز عالمياً اليوم. و بعد أن كانت محلّ سخرية و تكذيب قبل نحو خمسين سنة (كما يحكي سيّد حسين نصر-مدّ الله في عمره- عن تجربته مع هذه القضية حين ألقى المحاضرات عن جذورها المعرفية في كلّية شيكاغو في ١٩٦٦م و التي تحوّلت إلى كتاب الإنسان و الطبيعة)، فإن الإجماع شبه العالمي اليوم (باستثناء الأطياف اليمينية اليسوعية المتطرّفة في أمريكا و رئيسهم الأشقر الأبله) قد استقرّ على الاعتراف بهذه المصيبة العالمية التي ما هي إلا ثمرة من شجرة زقّوم الحداثة الغربية و تكنلوجيتها التي إثمها أكبر من نفعها في معظم الأحيان و ما فيها من خير غالبا ما يكون مُستغنى عنه أو يمكن الاستغناء عنه بغير ضرر كبير على الإنسانية و مقاماتها الجوهرية).
لأوّل مرّة في التاريخ البشري كلّه نسمع عبارات جادّة على المستوى المادّي تقول "قد اخترقت طبقة الكذا في السماء و أشعة الشمس ستؤدي إلى ذوبان الثلوج و غرق أجزاء من العالَم أو احتراق كذا أو موت كذا أو انقراض كذا أو دمار الأرض !". أما عن التلوّث في المدن من دخان المصانع و ما أشبه من إفرازات السيارات و الأدوات و النفايات الكيماوية التي تُلقى في البحار و الأنهار، و غير ذلك مما لا يُحصى من سلبيات طريقة الصناعة الحداثية "العلمية"، فضلا عن الآثار الإنسانية المباشرة كالنفسية و العقلية و العاطفية و البدنية، كل ذلك- و الذي يفتخر الكثير من الملاحدة مِن غبائهم به- و الذي هو بلا شك لا علاقة له بالدين العتيق لا الهندوسي و لا اليهودي و لا الإسلامي و لا الاسترالي الأوبوريجيني و لا شئ من هذا كلّه و لا غيره، بل هو إنتاج حداثي صرف، لا توجد مصيبة دينية أدّت و أودت بحياة الطبيعة ذاتها فضلا عن الحيوانات و البشر فيها، مثل هذا الانتاج الرائع الذي يفتخر به الملاحدة و يعقدون آمالهم عليه.
هذا فيما يخصّ الأمثلة، و هي غيض من فيض، و إشارة ليست للإحاطة بل للإنارة. لكنّ لأقرّب لك المطلب و نقطع تلك المقالة كلّيا من باب جواب النقض لا الحلّ، و الدفع لا الرفع، أي حتى يسكت الملحد و يكفّ عن أن ينعق بما بأصله و فصله لم يتحقق، سأقتبس و أُتَرجِم فقرتين من كتابين، لاثنين من الملاحدة؛
أما الأوّل فهو ريتشارد دوكنز و هو في عالَم الإلحاد أشهر من أن يُعرَّف و يُقال أنه أشهر ملحد في الأرض اليوم (ويا للخزي)، و ذلك من كتابه الذي ألّفه خصيصاً لبيان حقيقة نظرية التطوّر و إجابة على الشبهات المثارة حولها، و اسم الكتاب "أعظم عَرْض على الأرض: برهان التطوّر". فالرجل يدخل بقوّة و نيّته واضحة، فلنر ما الذي كتبه في هذا الكتاب حتى نضرب فكرتين بحَجَر واحد أو أكثر من فكرتين إن شاء الله.
أما الآخر فهو رَيَان كراغُن. و هو حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، و مؤلف لسبعة كتب و أكثر من أربعين مقالة يدور معظمها حول الإلحاد و محاربة الدين، و هو عضو في الكثير من الهيئات العلمية و الإلحادية في أمريكا و حصل على جائزتين للتميّز في البحث و الدراسة العلمية من كلّية تامبا. باختصار الرجل مطّلع و ملحد راسخ، و من قرائتي له فيه إنصاف و موضوعية جيّدة ستتبيّن إن شاء

الله من الاقتباس الذي سنترجمه و نتأمله، و هو من كتاب له اسمه ظريف و هو "كيف تغلب الدين: بعشر خطوات سهلة. أدوات للنشطاء العلمانيين".
فتعالوا ننظر.

١-دوكنز. صفحة ٢٠٠ من طبعة بنتام ٢٠٠٩، نقل دوكنز حوارا أجراه مع امرأة يقول هو أنها متعصّبة دينيا و هو يلمّح بل يصرّح بأنها لا تفهم و تتعصّب بسبب دينها. و حين قالت له المرأة أنها ترفض فكرة الداروينية بسبب أن هذه الفكرة من حيث فلسفتها و تاريخها قد أدّت إلى نشوء أفكار- و هذه كلماتها- {مُدمّرة للجنس البشري}. الآن ما المفترض أن يقوله دوكنز و هو الدارويني الخالص حين تتهم محاورته فكرته الحبيبة بأنها فكرة قد تؤدي إلى عقائد و مذاهب مدّمرة للجنس البشري؟ أليس المفترض إن كان كلامها باطلا أن يردّه و يقول "هذا كذب، هذا غير صحيح، من أين جئت بهذا الكلام، هذا علم و عقل و ليس كالأديان التي تؤدي إلى مذاهب و عقائد مدمرة للجنس البشري" أليس كذلك؟ حسنا، فتعالوا نرى ردّ دوكنز الوارد في السطر ٢٣- و حتى تكون الحجّة أظهر سأنقل نصّه الانجليزي ثم أترجمه و الترجمة لي:
(Yes, but wouldn't it be a good idea, instead of pointing to misperceptions of Darwinism, which have been hideously misused politically, if you tried to understand Darwinism, then you'd be in a position to counteract these horrible misunderstanding}.
الترجمة:
{بلى، لكن أليست فكرة جيّدة (من الأفضل)، بدلًا من التنبيه (التركيز) على الفهوم الخاطئة للداروينية، و التي تم استغلالها سياسياً بشناعة، إنْ حاولتي فهم الداروينية، عندها ستكونين في موقع (يمكّنك) من ردّ هذه الفهوم المغلوطة الفظيعة}.
أقول:
مِن أحسن ما قاله هذا الملحد هو هذه العبارة. و قد أقرّ فيها بما يكفي لردّ كل الهذيان الذي ما زال يصبّه في أسماع الناس عن الدين عموماً لسنوات. و كما ذكرنا من قبل، فإن في هذه الاقتباسات أكثر من فائدة نريد اجتنائها إن شاء الله و بعضها لا يتعلّق مباشرة بموضوع مقالتنا و مع ذلك سنذكره لاحقا لكون شجرته قد نمت في هذه المقالة. فلنبدأ بالإقرار المهم.
أ- اعترف الملحد دوكنز بأن الداروينية و هي فكرة علمية بل "الفكرة العلمية" على ما يبدو في أذهان كل الملحدين تقريباً و "رجال العلم" في هذا الزمان الحداثي، اعترف بأن هذه الداروينية هي كما قالت المرأة قد سببت و نشأ بسببها مذاهب و عقائد
{مُدمّرة للجنس البشري-
{Destructive to the human race
و إقراره جاء بأحسن صيغ الإقرار في كل اللغات، أي أنه قال {نعم} أو {بلى} بعد ذكر التهمة أو الفكرة. ثم ما ورد بعد ذلك من عباراته يزيد بل يشرح فكرة المرأة و يقررها و يؤكدها و يرسّخها كما هو واضح.
ب- من الأوصاف التي ذكرها الملحد دوكنز لوصف الداروينية كما ظهرت على أيدي بعض الناس، هي {استغلالها سياسيا بشناعة} و شناعة هي كلمة {hideously} و التي تعني أيضاً: مخيف، بشع، قبيح، شائن، شنيع، فظيع. الآن دوكنز يظهر أنه يزعم أن الداروينية "في ذاتها" جميلة و حسنة و رائعة،

لكن "سوء فهمها" و "سوء استغلالها سياسيا" هو الذي جعلها تظهر بمظهر الشناعة و الشين و الفظاعة و القبح و البشاعة. هذه دعواه هو و سنتكلّم عليها بعد قليل إن شاء الله. و الادعاء بأن تلك الفهوم للداروينية "خاطئة" و أن فهم دوكنز و تطبيقه لها هو "الصحيح"، هو نمط من التعصّب..."الديني؟" مِن قِبَل ملحد صاحب "انفتاح فكري؟". يبدو أن النسبية في الفهم تسري في كل شئ عند الملحد، إلا حين تكون النسبية مضرّة بإلحاده و هرائه. الذي يهمّنا هو إقرار دوكنز بأن الداروينية احتملت ظهورا سياسيا شنيعا و شائنا. و هذا إقرار بأن العلم الحداثي أيضاً يمكن استغلاله سياسيا بأقبح الصور. فتأمل و احفظ.

ج-وصف آخر لدوكنز للداروينية-و هنا نأخذها كمثال على الأفكار العلمية الحداثية فكلامنا هو عن هذه الأفكار الحداثية بواسطة مثال من أمثلتها بل أبرز أمثلتها و هي الداروينية فلا تغفل عن العام بسبب الخاص- هو قول دوكنز {تلك الفهوم المغلوطة الفظيعة} التي ختم بها الفقرة. و كلمة {الفظيعة} هي كلمة {horrible} و التي تعني أيضاً:رهيب، فظيع، مروع، مرعب، مفزع، كريه. الكلمات التي استعملها دوكنز في الانجليزية، و هو انجليزي و يعرف لغته جيّداً، هي كلمات حتى في مستوى الثقافة العامّة فضلا عن المعاني المعجمية لها وقع قوي في النفس و مقزز، و لا تُستعمل إلا في الأشياء الشائنة حقّا. فمرّة أخرى، مفهوم علمي و نظرية موضوعية و مع ذلك يمكن أن تُفهم بنحو كزيه و مفزع و مرعب و مروع و رهيب و فظيع. و تكون لها تلك الآثار في الحياة السياسية و الاجتماعية الإنسانية.

هذا فيما يتعلّق بنقض و دفع إشكال الملحد على الدين، فهذا هو علمه المحبوب له انظر كيف يمكن أن يُفهَم نظريا و يُطبّق عمليا في حياة الناس، فيكون من حيث فلسفته العامّة {مُدمّرا للجنس البشري}، و من حيث فهمه {فظيعا}، و من حيث تطبيقه {شنيعا}. و الآ, لنذكر بعض الأجوبة على مقالات إلحادية أخرى يُمكن استفادتها من هذه الفقرة، على عجالة.

أوّلا القول الإلحادي الشائع بأن الدين له مذاهب مختلفة في فهمه و تتناقض فيما بينها، بينما العلم الحداثي شئ واحد و موضوعي. جوابه: ها هو دوكنز يقرّ بأن للداروينية أكثر من مذهب في فهمها، من طرف الجمال و الروعة و "أعظم عرض على الأرض"، و من طرف آخر "بشع،كريه، فظيع، مدمّر للجنس البشري". و إن لم يكن هذا هو التناقض فلا أدري إذن ما هو. فضلا عن ردود أخرى على هذه المقالة الغبية بكل معايير الكلمة، لأن كل مَن درس رؤى و مناهج هؤلاء المفكّرين الغربيين، ككارل بوبر و غيره، سيرى أن القوم يختلفون في كل دليل، و في كل تفسير، و في كل شئ.

ثانيا الفكرة اليائسة السوداوية التي تقول بأن المذاهب السيئة و التي يمكن استغلالها سياسيا بطريقة شنيعة لا يمكن إصلاحها إلا بتدميرها. أيضا جوابها في كلام دوكنز: الداروينية تم استغلالها ببشاعة متناهية في القبح إنسانيا و مع ذلك ينصح داروين محاورته-بل يرجوها على نمط المسوّقين للبضائع-بأن تكون شريكة في إصلاح الداروينية و الردّ على أصحاب الفهوم السيئة و المغلوطة لها بالرغم من اعترافه بأنه تم استغلالها سياسيا بطريقة شائنة.

ثالثاً القول بأنه لا يوجد فهم صحيح و آخر خاطئ في الأمور الفكرية و أن ادعاء الحقيقة مشاع بين المفكّرين، يقولون ذلك ردّا على ادعاء صاحب الدين بأنه يمتلك الحقيقة و المنفعة، أيضا جوابه عند هذا الملحد الانجليزي البارد: ها هو يدّعي بأن فهمه هو الصحيح، و أن نظريته هي الأنفع للبشرية، و أن كل فهم يخالفه حتى لو كان فهما مِن قِبَل دارويني مثله بل و متعصّب للداروينية لدرجة استغلالها و لو على حساب الجنس البشري، فهو عنده فهما مغلوطا و خاطئا و كريها و كاذبا و استغلالا شائنا. لدوكنز

فقرة أخرى أوضح من التي نتكلّم عليها، و هي حاشيته في صفحة ٦٢. الحاشية كلّها مهمة. و فيها يتحدّث عن الفرق بين فهم و استعمال هتلر و حزبه للداروينية، و هي المسماة ب "الداروينية الاجتماعية"، و بين "الفهم الصحيح" للداروينية و الذي يملك زمامه دوكنز و مَن يرضى عنه دوكنز فقط. فبعد أن ردّ على الهتلريين، و حتى ردّ على العنوان الفرعي لكتاب داروين و الذي يوحي بالمعنى الذي ذهب إلى الهتلريين، ختم حاشيته بعبارة عجيبة و هي التالي {الفهم المغلوط للصراع للبقاء حسب الداروينية...هو لسوء الحظ لا يقتصر على العنصرية الهتلرية. بل إنه يظهر مرارا و تكرارا في العرض الساذج غير الناضج للداروينية، و حتى مِن قِبَل بعض البيولوجيين المتخصصين الذين من المفترض أن يعلموا ما هو خير من ذلك (أي لا يغلطوا مثل هذا الغلط)}. تأمل في هذه العبارة جيّداً. لا يكفي أنه أقرّ بأن الداروينية هي أساس المذهب الهتلري و عنصريته، و لا يكفي أنه أقرّ بأن هذا التفسير "المغلوط" حسب رأيه يعيد الظهور إلى السطح إلى يومنا هذا، فهب أنه زعم و قبلنا زعمه بأنه لم يكن في ألمانيا و عند هتلر مَن فهم الداروينية، و هب أننا قبلنا زعمه بأن الذين يُظهرون هذه التفاسير المغلوطة و إلى اليوم هم من السذج و البسطاء، حسنا، سلّمنا و تنزّلنا، لكن مع ذلك لا يريد هذا البارد حتى أن يعترف و يحترم قيمة رأي مَن يقرّ بنفسه و يخطّ بقلمه أنهم من "علماء البيولوجيا المتخصصين" ! يعني باختصار: متخصص أو غير متخصص في البيولوجيا، إن لم يكن رأيك هو رأيي فأنت غبي أو "يفترض أن تكون على غير ما أنت عليه". ثم إذا جاء عالِم دين و ردّ على ظهور بعض النابتة و الشباب الطائش الذي أخذ دينا ما و أنشأ جماعة مجرمة لا تُقارب حتى من بعيد ما تسببت به الهتلرية، و قال العالِم بأن هؤلاء الشباب لا سذج و بسطاء و لا يفهمون، ردّ الملاحدة "لكن دينكم يحتمل ذلك فهو المُلام". و إذا خرج حتى بعض "العلماء الدينيين المتخصصين" و قال ببعض الأقوال الشاذة و الغريبة و المرفوضة، و رفض قولهم، قال الملحد "لكن فلان عالم من علماء الدين فقيمة رأيه مثل قيمة أي عالم آخر". لكن إذا وصلت النوبة إلى الداروينية أو أي فكرة "علمية" أخرى، فإن الصدق لا ينجيك، و لا التخصص، و لا أي شئ آخر غير أن تقبل ما يقوله الملحد الغبي و المتعصّب البارد الشقي. هذا هو الإنصاف عند القوم مع أشباههم و إخوانهم، فكيف تتوقع أن يكون إنصافهم مع غيرهم و مع خصومهم.

رابعاً الزعم بأن الأفكار العلمية أو النظرية يمكن أن تنفصل عن السياسة و الاجتماع، يقولون ذلك من أجل أن يفصلوا بين الدين و الدولة حسب العبارة الشائعة، أيضا ردّ ذلك ما ورد في فقرة ص٢٠٠ و حاشية ص٦٢. رجل تكلّم عن نشوء الإنسان بيولوجيا، و تحدّث عن الطبيعة و آليات عملها، و مع ذلك تم "سوء استغلال" عقيدته و فكرته هذه في السياسة الهتلرية بعد نحو قرن من كتابته لكتابه، و لا يزال "سوء عرض السذج" لنظريته مستمراً (لنتنزّل قليلا مع هذا الغافل). بكل بساطة، لا يمكن فصل الفكر عن السياسة. تكلّم عن الله، عن الآخرة، عن الطبيعة، عن القرود، تكلّم عن ما شئت من أفكار و تصوّرات عن الوجود، كل ذلك يمكن أن ينعكس بل و سينعكس على السياسة و الاجتماع. بحسن استعمال أو سوء استغلال، هذه قضية أخرى. المهم أنه سينعكس و يتجلى بنحو أو بآخر.

و الفوائد كثيرة فتأملها بنفسك و استنبطها، و هكذا حين تقرأ في كلام الملاحدة دقق جيّدا و افهم كلامهم حتى تستخرج الجواب الكافي لدفعهم بل و لدحضهم، و من تجربتي لم أجد خيرا من الردّ على الملاحدة في كثير من الأحيان من الملاحدة أنفسهم. غفلوا عن الله فجعلهم يغفلون حتى عن أفكارهم و تصريحاتهم و مقتضيات و لوازم تعليقاتهم. "نسوا الله فأنساهم أنفسهم".

٢-كراغن. في ص٣٦ س٢ يرد على أنصار السايـنس الغلاة في نظره فيقول التالي و ننقل النصّ الانجليزي ثم نترجمه:

{But science has also been used to justify some really horrible stuff. Slavery of Africans in the United States was justified using science. South African apartheid was developed by scientists. The eugenics movement, which resulted in the forced sterilisation of millions of gender, sexual, and racial minorities (and many others) was justified using science. Reparative or conversion therapy for nonhetrosexuals was originally developed by scientists when sexual orientation was considered be the leading scientific, psychological organisations as abnormal and in need of being "fixed". The continued effort to force parents to choose a "sex" for intersex individuals (and the resulting surgeries on nonconsenting children) is also largely justified using science. The widespread taboo surrounding masturbation-for men and women-was largely justified using nineteenth-century science, which was motivated by cultural and religious beliefs (e.g. "the sin of Onan"). As I'm writing this chapter, there are efforts being made by credentialed scientists (i.e. they have PhDs, tenure in scientific departments at prestigious universities, and have published their research in well-recieved,legitimate, scientific journals) to argue that same-sex marriage should not be legalised in the United States because their "science" calls into question the well-being of children raised in homes where the parents are of the same sex. I'm loath to call such bigots "scientists" but by all the standard measures, they are scientists.)

{لكن السAينس أيضا قد استُعمِل في تبرير بعض الأمور الفظيعة جدّاً. استعباد الأفارقة في الولايات المتحدة بُرر بالسAينس. الفصل العنصري في جنوب أفريقيا طوّره أهل السAينس. حركة تحسين النسل، و التي أدّت إلى التعقيم (من العُقم أي الخصي) الجبري للملايين من الأقليات الجنسية و النكاحية و العرقية (و الكثير غيرهم)، تم تبريرها باستعمال السAينس. العلاج الإصلاحي او التحويلي لغير المستقيمي النكاح تم تطويره مِن قبل أهل السيانس حين كان التوجه النكاحي يُعتبر من قبل المؤسسات القيادية في السAينس و السيكولوجي كشئ غير عادي و بحاجة إلى "الإصلاح". الجهود المستمرة من أجل إجبار الوالدين لاختيار "جنس" للأشخاص مزدوجي الجنس (و التدخّلات الجراحية الناتجة عنها للأطفال غير الطائعين) هي أيضا إلى حد كبير مُبررَة بالسAينس. الحرج الشائع حول الاستمناء-للرجال و النساء-كان إلى حد كبير مُبررا بواسطة سAينس القرن التاسع عشر، و الذي كان مُحفَّزاً باعتقادات ثقافية و دينية (أي "خطيئة أونان"). في الوقت الذي أكتب فيه هذا الفصل، توجد جهود تُبذَل مِن قبل بعض أهل السAينس المؤهلون (أي عندهم منصب دكتوراه في أقسام علمية في جامعات معتبرة، و قد نشروا أبحاثهم في مجلات علمية شرعية ذات قبول جيّد) للبرهنة على أن الزواج المثلي يجب أن لا تتم شرعنته في الولايات المتحدة لأن "علمهم" (السAينس الخاص بهم) يُسائل (يشكك) مدى صحة الأطفال (المعنوية) الذي يتربّون في هذه البيوت حيث الوالدين من نفس الجنس. إني لأكره (أشمئز) حين أدعو مثل هؤلاء المتعصبين "علماء"، لكن بكل المعايير المعتبرة (المعتمدة الشائعة)، هم أهل سAينس}. انتهى.

أقول:

الجملة الافتتاحية كافية في إثبات المطلب. {السانيس تم استعماله لتبرير بعض الأمور البشعة جدّا}. أما الأمثلة التي ضربها بعد ذلك فهي غيض من فيض. و لن نكرر الأمثلة و نعلّق عليها إذ ما ذكره واضح. لكن ما نريد أن ننبه عليه هو التالي:
١- استعباد الملايين. خصي الملايين. إكراه الأطفال على عمليات جراحية؛ إن كان مثل ذلك يمكن تبريره بالساينس، فلا أدري ما الذي لا يمكن تبريره بالساينس.
٢- مرّة أخرى، لاحظ أن هذا الملحد و على القاعدة كيف لّمح بل صرّح بكراهيته و اشمئزازه من تسمية رجال يحملون الدكتوراه في علمه الحبيب، رجال لهم مناصب مرموقة في جامعات مرموقة و لهم أبحاث معتبرة في مجلات معتبرة، يعني أنهم بالضرورة قضوا الشطر الأعظم من حياتهم في دراسة و ممارسة هذا الساينس، لكن بمجرّد أن اختلفوا معه في قضية واحدة من بين قضايا كثيرة لا يحصيها إلا الله، و هي قضية مدى سلامة نفسية الأطفال الذين يتربّون في بيوت ما فيها أب و أم كوالدين-على النمط الطبيعي- صار هذا الملحد الخبيث يشمئز من حتى تسميتهم "علماء"، و نسي لهم كل جهدهم و فضلهم و كل سابقتهم و أبحاثهم و مناصبهم و عمرهم، و سمّاهم تسمية في الثقافة العامة لا تعني فقط متعصّب بل هو المتعصّب المقيت و صاحب التصرّفات الشاذة الوقحة "Bigot". أفليس هو أحقّ بالتسمية إذن بهذه الكلمة القبيحة. فلاحظ أن رجل الساينس الذي يختلف معهم في نفس الساينس لا يعتبرون قوله و يرفضونه و يقولون أنه لا يفهم بل أسوأ من ذلك يريدون التبرؤ منه بالكلية. ثم إذا عمل أهل الملل نفس الشئ مع عالِم في ملّتهم قالوا "لكنه منكم و ملّتكم تحتمل مثل هذا القول الشنيع". كيف نجيب على مثل هذا الكيل بمكيالين؟ الجواب "ويل للمطففين".
٣- أقرّ الملحد هنا بأن كبار المؤسسات العلمية الحداثية، بل الساينس المنتمي لقرن كامل أي في فترة زمنية معينة، بل حتى دكاترة و كبار رجال الساينس، كل هؤلاء يمكن أن يخطئوا و يضلّوا و يمارسوا و ينفّذوا أمور هي في واقعها عندهم جرم و خطأ و تعصّب و انحراف و بقية العناوين السيئة، كما مرّ في الاقتباس، ثم في ص٣٧س٦و٧ يقول {الساينس في كثير من الأحيان يخطئ. من حسن الحظّ، يمكنه أن يصحح نفسه و هو كثيرا ما يفعل ذلك} يا لحظّكم التعيس! إن كان كل هؤلاء يخطئون و كثيرا و غالبا، و يمكن أن يقضي الإنسان عمره في اتباع فكرة سيتبين لاحقا أنها خاطئة، بل و يكون قد استعبد من استعبد و خصى من خصى و قتل من قتل و قهر من قهر باسم هذه الفكرة "العلمية"، ثم بعد ذلك بقرن أو أقلّ أو أكثر يرجع الناس إلى "الصواب" (الذي يحتمل أن يكون هو بدوره خطأ !). و مع ذلك، لا يجد الملحد غضاضة من أن يقول "أنا أعيش بالساينس" أو "أنا أعبد الساينس" (كما يعبّر الملحد نفسه عن توجّهات كثير من الملاحدة و العلمانيين في تعاملهم مع الساينس). أقول: إن كان كل ذلك يجوز عندهم و لا تزال للساينس هيبته و قيمته و إمامته، فكيف بعد ذلك يحق لهم أن يتكلّموا على أي شئ آخر بأنه يخطئ و لذلك يجب أن نتركه. كيف بقي احترام شئ مثل ذلك في قلوبهم. مثل هذا يجب في أحسن الأحوال أن يكون على هامش حياة الإنسان، لا في متنها. أمور كثيرة تتفرع عن إقرارات الملحد هذه، فليكن منك على بال.
هذا كما قلنا غيض من فيض مما يمكن أن نقتبسه و نحلله و نفرع عليه مما يرد على دعوى الملحد بجواب الدفع و النقض، أما جواب الرفع و الحلّ فله موضع آخر إن شاء الله. ملحوظة أخيرة: اعلم أن مقالة الملحد التي أجبنا عليها هنا هي عاصمة مملكتهم و أهمّ أسلحتهم، فادرس جوابنا جيّدا و افهم فكرته و إن وجدت إضافة عليه فأضفها و قوِّ سلاحك فإن الدجاجلة في هذا الزمان كثر. و الحمد لله.

..........-—-..........

(تعليقة على سينية شبل)

النزاع بين هاشم و عبد شمس يرمز إلى النزاع بين أهل الله و الروح و أهل الحس. أما لفظة هاشم تشير أيضا إلى الاسم العبري للرب, ها تعني ال, شم تعني اسم, و هم يشيرون للرب بالاسم و فيه معنى السمو, و منه كان لقب أحد كبار العرفاء العبرانيين هو "بعل شم توف" أي صاحب الاسم العظيم أي العارف بالرب. و يشهد لهذا المعنى أي كون هاشم يدلّ على الاسم الإلهي ما ورد في تفسيره بل تمثيله حين قالوا أن هاشم جدّ النبي صلى الله عليه و سلم سُمّي بذلك لأنه كان "يهشم الثريد للناس في الحجّ" و هاشم هو اسم فاعل من الهشم الذي هو كسر الشئ، و كذلك هو الاسم الإلهي، فإنه فاعل إذ هو الفاعل في الموجودات كلّها، وَ الاسم الإلهي يمدّ الناس بالطعام أي بغذائهم الوجودي إيجاداً و تكميلًا. و معنى كون هاشم في سلسلة أجداد النبي هو أن الاسم الإلهي هو مبدأ الحقيقة المحمدية النورية. و لذلك من بين كل أجداد النبي سُمّوا "بني هاشم" تحديدا فتأمل. أما الشمس فهي من قصة سليمان و سبأ تشير إلى أهل المادة و المذهب الحسي, لكون الشمس هي أعظم موجود ظاهر في الحس فعبدوها و اتخذوها إلها مما يدل على أن الحس هو الموجود الوحيد عندهم فكان أعظم موجود في الحس هو أعظم موجود عندهم على الإطلاق. بعبارة أخرى, النزاع بين هاشم و عبد شمس هو نزاع بين حزب الله و حزب الشيطان. و لذلك استمر الأمر حتى ظهر النبي صلى الله عليه و سلم و هو سيد حزب الله فكان رأس أعدائه هو صخر بن حرب الأمري الشمسي, ثم بعد ذلك حين ظهر الإمام علي عليه السلام كان في قباله معاوية بن صخر الأموي الشمسي, و على هذا القياس حتى على مستوى الظاهر, لكن العبرة هي بالمذهب الفكري لا بالألقاب فإن اتفق و كانت الألقاب أيضا موافقة و مناسبة للمذهب الفكري فقد تمت الرمزية من الوجهين. حتى لو لاحظت أسماء عدو النبي و علي تجد أن النبي اسمه محمد من الحمد و المحامد و الكمالات, و علي اسمه من العلو و التعالي و التنزيه, لكن صخر اسمه من الأرضيات صخر و حجر و مادة و ثقل و كثافة, و كذلك معاوية اسمه جرو الكلب فهو كلب الدنيا الذي أخلد إلى الأرض و اتبع هواه و ليس أي كلب بل كلب صغير ضعيف و جرو فهو ذل فوق ذل و العياذ بالله. فالنزاع إذن قضية رؤى وجودية و مقامات معنوية في أصله.
لكون الدنيا دار اختلاط و الكثافة و المادية فيها طاغية, فإن الغلبة في بادئ الأمر تكون لعبد شمس. "فلا يغررك تقلب الذين كفروا في البلاد". بالإضافة لأن "أكثر الناس لا يعلمون". و بسبب ذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم "الجهاد ماض في أمتي إلى يوم القيامة" أو كما قال عليه السلام. و الجهاد بكل مراتبه من الأكبر إلى الأصغر, حتى جهاد طلب العلم, و كل جهاد ماض إلى يوم القيامة لأن الجهاد هو غلبة النور للظلمات, و الدنيا دار أساسها الظلمات و لا يأتيها النور إلا إفاضة من العلي. و لما حصلت هذه الإفاضة و ظهر النور على الظلمات, قال الشاعر:

(أصبح الملك ثبات الآساسِ . بالبهاليل من بني العباسِ)

(أصبح) لأن ما قبله كان ليلا, و الصباح من الإصباح و ظهور المصباح و غلبة النور. و هذا هو الزمان المعنوي و العقلي, الذي لا يبالي بكيفية الطبيعة و لكن يبالي بالحالة الباطنية للوجود. أي هي نظرة هاشمية لا أموية. و مرجع ذلك أن الهاشمي ينظر إلى نفسه أولا و ينظر للوجود خارجه بنفسه, لكن الأموي نظر إلى خارجه و بعين بدنه السفلي. و لذلك إذا جاء النهار الطبيعي قال الأموي "أصبحنا" و إذا جاء الليل الطبيعي قال "أمسينا" و لا يلتفت إلى غير ذلك من اعتبارات. فمثلا حتى النبي صلى الله

عليه و سلم كان يقول "أصبحنا" إذا أصبح طبيعيا لكنه كان يقول بعدها "و أصبح الملك لله" دائما يوجد اعتبار ميتافيزيقي بعد الاعتبار الفيزيقي أو قبله-إن أردنا استعملنا لسان الفلسفة. الهاشمية محورية النفس, الأموية محورية البدن.

(الملك) الملك هنا المقصود به أوّلا التحكم في الأرض و السلطنة و الخلافة. و لا يمكن أن يغلب النور الظلمة في الأرض إلا بجيش و سلاح و قهر. لأن الأموي لا يفهم إلا هذا المنطق, "و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل على العالمين". و ذلك لأن التغيير إما أن يكون باللسان و إما بالسنان, أي باللطف أو بالعنف. و التغيير باللسان لا يكون إلا لمن يرى العقل و اللذة الوجدانية هي مركز وجوده و أصل لذّاته, و لا يكون ذلك لغير العلماء و العرفاء و أهل الله من الأولياء, و من الواضح أن بني عبد شمس و الحسيين من البشر لا علاقة لهم بهذا الأمر و هم لا يفهمون من الكلام و الفكر إلا أنهما وسيلة لتحصيل الدنيا أي الروح عبد المادة لا المادة أمة الروح. فتغيير الأمويين باللطف هو مفهوم متناقض مع ذاته و يضرب بعضه بعضا. لا يصلح مع الشمسيين إلا القهر. و من هنا سخف مفاهيم "نصيحة الطاغية" و ما أشبه, لو كان فيه عقل لما طغى, و من يستطيع أن يقف في الوجود أمام الله تعالى و هو ظالم و طاغية كيف يُعقل أن يكون فيه عقل يقبل النصيحة و يقدمها على المصلحة, هذا هراء يروجه من لا خلاق له أو من هم من عبيد الطغاة أنفسهم. فإن قلت: ما الفرق إذن بين الملك الهاشمي و الملك الشمسي. فالجواب: الملك الهاشمي أساسه روحاني و هو مع أهله رحماني و مع أعدائه قهّاري, لكن الملك الشمسي أساسه مادي و هو مع جمهور أتباعه فضلا عن أعدائه قهاري. فلا يعاني في الملك الهاشمي إلا المجرم و المعتدي, أما في الملك الأموي فتعاني العامة و أكثر الخاصة.

(ثابت الآساس) أساس الملك الثابت هو كون الملك قائما على علم و ميتافيزيقا و عقيدة دينية. لأن العلم لا يتغير. أما الملك غير الثابت الأساس فهو الذي يقوم على القهر المادي فقط, فإن القاهر من البشر اليوم غدا سيكون مقهورا, و التاريخ كله إلى يومنا يشهد لهذا المعنى. نقول العلم و لا نقول الفكرة, لأن الفكرة تنتج عن اجتهاد و ظن, و ما تأسس على الظن نقضه ظن آخر, و لذلك يقال مثلا في اجتهادات الفقهاء أنه يجوز أن يفتي اليوم برأي و غدا يتركه و يفتي بغيره بل و بنقيضه, و كذلك عالم الكلام في العقائد قد يقول اليوم برأي و غدا بغيره. العلم و الكشف هو الأساس الثابت للملك, و ذلك بأن يعلم الناس أن الملك هو ملك بالله, أي هو مظهر اسم الله "الملك" كما قال تعالى في داود "و آتاه الله الملك". و لا يكون ذلك إلا بالنسبة للأمة المؤمنة بالله و العالمة به. فالملك بحر بالنسبة لأمة الكفر, لكن الملك شجرة طيبة بالنسبة للأمة المؤمنة العاقلة. فهذا هو الأساس الأوّل لثبات الملك. الأساس الثاني هو التمكين بالقوة و الجند. لأن الهوى يغلب العلم في الكثير من العلماء فضلا عن غيرهم, كما قال تعالى "و أضله الله على علم" و "ما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم". فالبغي و الهوى يحجبان نور العلم. و لا يرى البغي إلا القتال "فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله". "الزاني و الزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و لا تأخذكما بهما رأفة في دين الله. الأساس الثالث إذلال أو تقييد أو إفناء الأعداء. و ذلك بحسب حال العدو. فمثلا إن كانوا ممن يذل الناس فيجب إذلالهم "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها و جعلوا أعزة أهلها أذلة". و إن كانوا ممن فيه شيطنة و مكر فيجب تقييدهم "و آخرين مقرّنين في الأصفاد". و إن كانوا ممن قتل و سفك و لا يمكن أن يكف جرمه بحال و يتسنّى الفرصة لينقض على الملك و لو توسّل له بكل أنواع الكفر و النفاق و الغدر و الجرائم, كبني أمية, فحينها "تقتل المقاتلة" "فضرب الرقاب", و في هذا الصنف الأخير قال الشاعر هذه القصيدة.

(بالبهاليل) بدأ الشاعر بتعريف خصائص الملوك الذين بهم تشرق الأرض و يثبت أساس الملك, فإن الملك و كل حكومة و إدارة هي في الواقع منوطة بالإنسان, و استعمال كلمات مجردة مبهمة مثل "دولة" و "مملكة" و "حكومة" و "رئاسة" كل ذلك تعمية و تضليل أو مجاز خطير لأنه يخفي الجانب الواقعي العملي لهذه الألفاظ و هو الناس و الإنسان. و محاولة إيهام البشر بأن "المؤسسات الفوق شخصية" هي النمط الأصلح هو مجرد هذيان يقوله المغفلون و المتغافلون و يصدقه من هو أرسخ منهم في مذهب الغفلة. لا يوجد شيء في عالم الأشخاص اسمه "فوق شخصي". هذا تناقض و مستحيل واقعيا. و بعض المظاهر الفوق شخصية أو ما يبدو أنها كذلك التي يتذرع بها أهل الغفلة هي ثانويات و عرضيات, و الأساس دائما يكون شخصيا و شخصي جدا و لو من وراء حجاب.
البهلول له ثلاث معاني: السيد الجامع لصفات الخير, و الضحاك المرح, و الأحمق المجنون. و كل ذلك من صفة الملك الإلهي. أما المعنى الأول فالسيادة فهي كونه وسيلة لإفاضة العلم و الحكم على الخلق, لأن السيادة خدمة من الأغنى للأفقر, و كذلك الملك هو وسيلة الفيض الإلهي. أما الجامعية لصفات الخير فهي كونه مظهرا إنسانيا كاملا أي جامعا للأسماء الحسنى و عارفا بالعوالم الأربعة التي هي الخير كما قال تعالى "بيده الملك" و "بيده ملكوت" ثم قال "بيدك الخير", فالملك لا يكون إلا من العلماء بالملك و الملكوت, بالظاهر و الباطن حقيقة و علاقتهما بالله تعالى. أما المعنى الثاني فهو مظهر الوعي و الاستنارة في الإنسان, أي الضحك, لأن الضحك هو الملك, و كلما ازداد ضحك الإنسان العالِم كلما دل على عظمته و رفعته. و لذلك ورد أن النبي صلى الله عليه و سلم كان كثير التبسم و كانت فيه دعابة. تصوير الأنبياء و الأولياء كمجموعة من العابسين المقيتين هو تصوير أهل الباطل و الملاعين, لأن ملوكهم الأمويين الشمسيين لفقرهم و انعدام الحياة و قلتها فيهم, يكونوا في حالة مقيتة و ضيق صدر و لذلك يندر أن تجدهم يضحكون و يتبسّمون, و حتى أهل المعرفة الحسية من الكفار و المنافقين تجدهم كذلك, و هكذا كلما وجدت الإنسان أفقر كلما وجدته أقل قدرة على الضحك و تجد نفس هيئة وجهه مقيتة و متشائمة بل حتى لو كان ينظّر فكريا لأهمية الضحك كما قرأت مقالة للملحد البريطاني كريستوفر هيتشنز في كتابه "Arguably" الذي جمع فيه مقالاته, في إحدى هذه المقالات تكلم عن أهمية الضحك و النكت له شخصيا و للرجال عموما, لكن تكفي نظرة واحدة على وجهه بل و نظرة له و هو يضحك-حين يضحك-لترى أن وجهه يناقض فكرة الضحك و المرح في الحالتين, و قل مثل ذلك في هذا الصنف من الملاحدة الذهنيين و الحسيين. و ليس كل ضاحك فهو بهلول, البهلول هو الذي يضحك من قلبه, هي ضحكة معدية و تنير باطن العالم كما تنير الشمس ظاهره, أما ضحك السخفاء و من يخفي حزنه و قلقه و جهله بالضحك- و هو الضحك الذي "يميت القلب" و ليس كل ضحك إذ من البديهي أن "الله يضحك" لكن الله هو الحي القيوم فتأمل- أقول أن مثل هذا الضحك من الأموات ليس إلا من قبيل إخفاء الجثة بتراب القهقهة. أما المعنى الثالث فالجنون يكون من حيث أن روح الملك تسبح في بحار القدس و هو يتصرّف بناء على إلهامات إلهية لا حسابات فكرية اختزالية, فيكون كمن لا عقل له بالمعنى الشائع العامي للعقل الذي هو الرأي و السراب و الحسبان و الظن و التخمين و القياس الفاسد في معظمه. و كذلك معنى الحمق و العته الذي يتضمنه اسم البهلول. فكل من تجاوز الذهن و قيوده يعتبر كالمجنون. و من وجه آخر لأن الملك الإلهي يعرف بأن الجنة مصيره و الخلود حقيقة نفسه, فإنه لا يبالي بالدنيا كما يبالي بها الضعاف و الجهلة, فيظهر بمظهر العته و الحمق في عين عبيد المادة و شمسها. الخلاصة: البهلول هو الحكيم الضحاك الزاهد. حكيم في عقله, ضحاك في نفسه, زاهد في جسمه.

(من بني العباس) البهلول صفة ذاتية و يظهر كذلك لأحبائه و أتباعه كما قال تعالى "محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم". رحماء بينهم, الرحمة العقلية بإفاضة العلم "إنما بعثت معلما", الرحمة النفسية بالضحك "كان رسول الله صلى الله عليه و سلم لا يحدث حديثا إلا تبسم فيه", روى ذلك أبو الدرداء جوابا على من قال له "إني أخشى أن يحمّقك الناس" أي يقولون أنك بهلول فتأمل, الرحمة الجسمانية بالزهد "ازهد فيما عند الناس يحبك الناس" "أنفق أنفق عليك" "كان أجود من الريح المرسلة". لكن هل هو كذلك مع الأعداء و الخصوم؟ الجواب: كلا. مع الأعداء يكون "ليجدوا فيكم غلظة" و "أشداء على الكفار" و "أعزة على الكافرين". و يجمع ذلك كله ما قاله الشاعر "بالبهاليل من بني العباس". هم بهاليل لكنهم من بني العباس. البنوة أخذ صفة, و العباس هو الأسد من حيث عبوسه و تجهمه و تقطيبه و شراسته و شدته و لذلك أيضا هو الأسد الذي تهرب منه الأسود. هروب الأسود من العباس هو ما ذكره الله تعالى في قوله "أعدّوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم و آخرين لا تعلموهم". ذروة السّلام هو أن تُرهب عدوك حتى لا يتجرأ على محاربتك. فالملك الإلهي هو البهلولي العبّاسي.

(طلبوا وتر هاشم فشفوها . بعد ميل من الزمان و ياسِ)

(طلبوا) بادروا, خططوا, اجتهدوا, جاهدوا. هكذا ينال الحزب الملك و يتمكن فيه. لا بالسلبية, و لا بالأقوال الشفهية فقط.

(وتر هاشم) الملوك الإلهيون يطلبون (وتر هاشم) فما معنى ذلك؟ الوتر فيها ثلاثة معاني: اسم من أسماء الله "إن الله وتر يحب الوتر", وَ الفرد المقابل للزوج "الشفع و الوتر", وّ الظلم و المكروه الذي يحل بالشخص فأدرك وتره يعني انتقم له و رفع عنه الظلم الذي وقع عليه. ما العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة؟ الله وتر من حيث ذاته, و لاحظ أن "وتر هاشم" و اربط معنى الوتر الذي هو اسم من أسماء الله بهاشم الذي سبق أن أشرنا لحقيقته بالإحالة على معناه العبراني الذي هو أيضا اسم الله فالمعنى ثابت من الوجهين العربي و العبراني. و الوتر الذي هو العدد المقابل للزوج, و أقلّه ثلاثة و هو كل عدد فردي, و الواحد ليس بعدد في الحقيقة لأنه جوهر كل عدد و ما الأعداد إلا منازل و تجليات الواحد بحسب المراتب إذ ما الاثنين إلا واحد و واحد, و الثلاثة واحد و واحد و واحد, و هكذا إلى ما لا نهاية, فالأعداد تجليات الواحد لا غير, و لذلك قال تعالى "و الشفع و الوتر" فقدم ذكر الشفع على الوتر لأن الاثنين قبل الثلاثة, و الأربعة قبل الخمسة, و الستة قبل السبعة, و هكذا أبدا العدد يقدّم الزوج على الفرد لأن العدد أوّل مظاهر السوى و الغير بعد الواحد و لذلك قال تعالى أنه "أحصى كل شيء عددا" و "لقد أحصاهم و عدّهم عدّا" فالموجود و المخلوق هو المعدود, أما الله تعالى فهو فوق العدد كما قال سيدنا علي "واحد لا بتأويل عدد". فما علاقة الوتر الذي هو العدد الفردي بالمعنى الثالث الذي هو الانتقام من الخصوم و الذي هو المعنى المباشر لقول الشاعر "طلبوا وتر هاشم"؟ الجواب: لأن الانتقام هو إزالة الظلم بإبادة الخصم, أي إرجاع الشخص إلى حالته الفردية و انفراده بنفسه, لأن الظالم حين يدخل في حياة المظلوم يصير جزءا من حياته, بالتالي يصير وجود الشخص مركّبا متعددا بوجود الظالم, فإذا أُبيد الظالم رجع الشخص إلى فرديته. فالسعادة في الانفراد, و الشقاوة في التعدد. "إن الله لا يغفر أن يشرك به". فإن قلت: أليس وجود الأحباب في حياة الشخص أيضا من التعدد؟ فنقول: كلا. لأن الأحباب بحكم المحبة التي هي المناسبة الذاتية و الموافقة النفسية لا يكونوا إلا كامتداد و مرايا لذات المحب, فهو حين ينظر إلى أحبابه لا ينظر إلى غيره بل ينظر إلى نفسه, فلا تعدد في الحقيقة, الحب فوق العدد و

لذلك قال تعالى "يحبهم و يحبونه" في عين قوله "إن الله لا يغفر أن يشرك به" و قول الشاعر الصحابي "الله ليس غيره" و قول النبي "كان الله و لا شيء معه". فلولا أن الحب من عين التوحيد لما صحّت محبة الله لعباده و محبتهم له. هذا تفسير. و تفسير آخر أن الحب اختياري دوما, بمعنى أن الشخص لا يحب قهرا و لا قسرا, و حين يوجد الطوع و الميل الطبيعي و العفوي للقلب, فلا تعدد لأن المحبوب يكون كالمصنوع للمحب و امتدادا لإرادته و توجهه الذاتي الاستقلالي. فإذن, طلب الوتر يعني وجود كائن مكروه و ظالم و مرفوض في مجال الشخص. و من هنا نرجع إلى أحد معاني اسم الله الوتر, فإن الله وتر يحب الوتر أي يحب أن ينعدم معنى السوى و الغيرية في الوجود من قلوب عباده, فأهل وحدة الوجود المطلقة بالإطلاق الحقيقي هم أحباب الله, و لذلك كان النبي صلى الله عليه و سلم "حبيب الله" لأنه جاء بقوله تعالى "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن" و بقوله "فأينما تولوا فثم وجه الله" و "الله نور...ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور". ثم إذا نزلنا إلى المفهوم الثاني تبيّن أيضا سرّ تسمية العدد الفردي بالوتر في العربية الإلهية, و ذلك لأن العدد موجود, و الموجود فان في عين حقيقته في الوجود الواحد الحق تعالى, فهو ينفر و يكره في صميم قلبه معنى الزوجية و الشفعية لأنها بعد عن الحق بهذا القدر, و لذلك يكون العدد الوتر هو استعادة معنى الوحدة الإلهية في عين المظاهر الوجودية و التعينات الثبوتية و الصور الخلقية. و بذلك نصل إلى معنى المفهوم الثالث "وتر هاشم" لأن بني هاشم هم أهل الوحدة الإلهية و التوحيد التام, فهم يكرهون مظاهر الزوجية و الشفعية أي عبد شمس, و يعتبرون ظهورهم و غلبتهم و فرضهم لشركهم و جاهليتهم على الخلق ظلما و ظلاما, و غاية الهاشميين هي أن يكون التوحيد ظاهرا في كل شيء, و من هنا تفهم معنى كون النبي صلى الله عليه و سلم كان يحب أن يفعل كل شيء وترا, فيأكل التمر بعدد وتري, و كثير من الأدعية وترية الصياغة, بل البسملة فما بعدها وتر في وتر إذ ورد فيها ثلاثة أسماء إلهية, و على هذا النمط قضية الوترية في الطريقة و الشريعة الهاشمية المحمدية. فضلا عن كون كل أمر ظاهر و باطن يتم بأمر إلهي, من قبيل "كلوا و اشربوا" و "يأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك" فكل شيء يتم بأمر إلهي, حتى يكون الله حاضرا في كل الخليقة عند أهل الشريعة و الطريقة. فإذن هاشم يرمز إلى الوترية, عبد شمس إلى الشفعية, الخلق لأنه مبني على الزوجية "و من كل شيء خلقنا زوجين" فإذن الغلبة فيه عادة تميل إلى عبد شمس, حتى يأتي نصر الله و الفتح فينزل الواحد في الخلق فيفرده و يوتره, و لذلك من معاني الوتر أيضا المتضمنة في هذه الأحرف الثلاثة بغض النظر عن تشكيلها و هيئاها وتر القوس و وتر العود. أما وتر القوس فيشير إلى الرمي و القتال, أي ظهور أسماء الجلال في الخلق. أما وتر العود فيشير إلى الغناء و الطرب أي ظهور أسماء الجمال في الخلق. و ليس بعد دحر الأعداء و الخمر مع الأصدقاء لذّة في الوجود للأولياء. "و سقاهم ربهم شرابا طهورا". و بذلك الطلب الكمالي و الجلالي و الجمالي يحصل الشفاء من مرض الجاهلية و طاعون السنة الأموية (فشفوها بعد ميل من الزمان و ياسٍ).

(بعد ميل من الزمان و ياس) الزمان هنا هو الزمان الكيفي المعنوي, لا الكمّي العددي. قياس الزمان كما مر يختلف بحسب الناظر و مستواه العقلي و اعتباراته القيمية. فالزمان كمّيا لا يميل و لا يستقيم, لأنه مجرد وحدات كمّية يتم اختيار قياسها عشوائيا و حسب شهوة و فكرة القائس, فمثلا تقسيم اليوم إلى 24 ساعة لا يوجد مبرر له في الخارج, فبدلا من اعتبار الساعة 60 دقيقة يمكن أن نعتبر الساعة ساعة كل 83 دقيقة, و على هذا النمط, فضلا عن أن السنة لا تعتبر 365 يوما بالضبط و لذلك تختلف قياساتها كل بضعة سنين و يحتاج الحاسبون إلى إضافة أيام كل بضعة سنين و ما أشبه ذلك من أمور

تشهد لاعتباطية القضية من أساسها. و لذلك لم تكن القبائل العتيقة في الشرق و الغرب من استراليا إلى أمريكا قبل الاحتلال الانجليزي الأوروبي لها, تقيس الزمن بمعايير كمّية, لكن كانوا ينظرون إلى أمور طبيعية مثل الفصول و الأحداث و الاعتبارات الباطنية. فالفصول واضحة كالربيع و الخريف. و الأحداث كالحج عند العرب و لذلك كلمة "حجة" بتغيير التشكيل تعني الحج أي الشعيرة المعروفة و تعني أيضا السنة و منه قول زهير في معلقته "ثمانين حجة" أي أنه عاش ثمانين سنة, و كذلك في القرءان عن الشيخ الكبير "ثماني حجج", لأنه في السنة الواحدة حجة واحدة. و الاعتبارات الباطنية في الهندوسية مثلا فكرة الأزمان الأربعة و منها الكالي يوغا التي الزمن الذي نحن فيه الآن باعتبارهم و هو عصر الظلام, و كذلك فكرة العصر الذهبي و العصر النحاسي, و كذلك في الإسلام فكرة أول الزمان و آخر الزمان و كون آخر الزمان محل الشرور و الظلمات و عكسه أول الزمان كما قال النبي في حجة البلاغ و الودا ع "استدار الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض". فالزمان دائرة و له دورات, و الزمان أيضا مظهر السلطان الإلهي و لذلك يقولون "دولة اسم كذا" من الأسماء الإلهية, و الزمان مظهر المبدأ الكوني و مظهر السلطان السياسي كقول شيخ الإشراق في مقدمته عن السلطان لو كان بيد الإمام النوراني كان الزمان نورانيا و إلا كان الزمان ظلمانيا. كل ذلك كان و لا يزال ينظر به العرفاء و أهل العلم و العقل لقضية الزمان, و هو الزمان الحقيقي الذي يمسّ وجدان الإنسان, فالعبرة عند الإنسان ليست لكمّية الزمان بل لكيفيته, من قبيل أنه لو كان في حالة بسط يجد "الوقت يمر بسرعة" بينما لو كان في حالة حزن يكون "ليله مسهد" و "يرعى النجوم" و ما أشبه من عبارات الشعراء و الحكماء و من عبارات العامة "الوقت ما يخلص" و "أبطأ من السلحفاة". و من مظاهر عبد شمس أنهم يميلون للزمان الكمّي و يغفلون عن القضايا المعنوية السابقة. و أكبر تجليات هذا المعنى حدث في الغرب مع انتشار الساعات الكمّية في كل مكان و هي علامة الحداثة فالساعة الحداثية أكبر رموز الحداثة الشيطانية الأموية. و لذلك تجد في أمثال عبد شمس حتى في الإسلاميين أنهم صاروا لا يحسبون أوقات الصلاة بالطريقة الكيفية الطبيعية الرمزية التي حددها الشرع الشريف, و التي لها علاقة بالشمس و الظلال حتى تكون تذكرة بالمعاني الإلهية و القدسية و الأخروية, كلا, صاروا الآن-حتى من يتشدق بكلمة "بدعة" و لا يمل منها- يحسبون ذلك بالساعات الكمّية و كأن وقت الصلاة عند الله هو كوقت تحرك القطارات في زيورخ أو ميونخ. أولا يظلم الوجدان, ثم يقع الحرمان, ثم يجهل الناس حقائق الزمان. و هل يوجد جرم أكبر بل لنقل هل يوجد شاهد أكبر على هذا الظلام من ارتفا ع ساعة حداثية في قلب بلاد المسلمين و رمز قلوب المؤمنين في مكة المكرمة حتى صارت الكعبة المشرفة تحت تلك الساعة و كأنها نملة. هل يوجد شاهد على انتصار الحداثة على القداسة من هذا البنيان و الطغيان. القضية ليست إزالة تلك الساعة, القضية تغيير القلوب التي لولا تغيّرها لما قامت تلك الساعة. البنيان امتداد الإنسان, أوّلا يتغير الإنسان ثم يتغير البنيان, "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". الجهلة يريدون تغيير الخارج لتغيير الداخل, هذا لا ينفع غالبا إن لم يكن دائما, و يقع المهووس بذلك في النفاق حتما كالإخونجية و السلفية عادة. عقيدة الإنسان في مفهوم الزمان دليل هام على مفهومه عن الوجود و الرحمن و الأكوان و الإسلام.

قال الشاعر (بعد ميل من الزمان) الزمان نفسه مال, فميل الزمان عبارة عن ظهور عبد شمس على هاشم. فكأن الزمان دائرة, نصفها العلوي هاشم, و نصفها السفلي عبد شمس, فإذا مالت و أدرتها صار عبد شمس فوق و هاشم تحت و هذا هو ميل الزمان لصالح عبد شمس, ثم تدور الدائرة عليهم

فيظهر هاشم و يسفل عبد شمس, و لذلك تعبير "دارت عليهم الدائرة" بصيغه المتعددة هو عبارة عن تغير الحال من النصر للهزيمة و العكس, كما في قوله تعالى "عليهم دائرة السوء" أيضا. فتعبير استدار الزمان أظهر في هذا الوجه من الرمزية. أما تعبير ميل الزمان فيشير أيضا و أكثر إلى معنى استقامة الزمان و ميل الزمان, أي أن الاستقامة و هي مظهر الصراط المستقيم هي غلبة أهل الله و الروح و العقل, و الميل و هو مظهر الذين "يبغونها عوجا" هي ظهور أهل المادة و الشيطنة و الحس بكل ما تقتضيه هذه المقابلة حسب مفاهيم حزب الشيطان. لأن طبيعة الزمان هي الاستدارة و التردد بين الميل و الاستقامة, و ذلك يرجع إلى أسماء الجلال و الجمال الإلهي و وجود الغني و الإغناء و العبودية و الإستخلاف, فإن العارف لا يغرّه تقلّب الذين كفروا في البلاد إذ هو يعلم أنه متاع قليل ثم مردّهم إلى عذاب أليم في الدنيا بأيدي المؤمنين و بجنود رب العالمين و في الآخرة و لعذاب الآخرة أشد و أبقى لو كانوا يعلمون. فالسؤال: متى نعرف أن الزمان قد بلغ حدّه في الميل و أن غلبة أهل القرءان اقتربت؟ جواب الشاعر (و ياسٍ). أي حين ينتشر اليأس في عموم الناس من حدوث الإصلاح. و هو من قول الله تعالى "حتى إذا استيأس الرسل و ظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء و لا يُرد بأسنا عن القوم المجرمين". أما الحكم و الفوائد من تقلب الزمان و "تلك الأيام نداولها بين الناس" فكثيرة جدا. إلا أن الحقيقة لا تحتاج إلى فائدة لثبوتها, فحتى لو لم توجد أي فائدة معقولة و معلومة بل و لا ثابتة, فالحقيقة هي الحقيقة, لكن من فرط رحمانية و رحمة الله أن لا يقع في الكون إلا ما فيه فائدة و حكمة للعالمين و العاقلين و العارفين و المؤمنين. فمن فوائد ميل الزمان ظاهرا, و الميل ظاهري فقط بالنسبة للمؤمنين و العالمين إذ بواطنهم في الجنة أبدا و سرمدا بفضل الله تعالى, هي غربلة الجماعة و أعضاء الحزب,, فمن كان فينا للظاهر والماديات فقط و لا يقنع إلا بالحسيات فإن الميل يطرده تلقائيا و بدون سعي منا لاكتشافهم و طردهم. و منها تذكير أهل الله بأنهم عباد الله و لا يقعوا في وهم اعتقاد أن الصفات الكمالية المتجلية فيهم هي لهم باستقلال عن الله تعالى, فحين تغرب الشمس عن البيت يعرف أهل البيت أن ضوء الشمس ليس من ذات البيت إذ الذات لا تفقد شؤونها الذاتية. المهم هنا أن اليأس علامة النصر. و اليأس هو شدة ظهور الباطل و الظلم, و لذلك ورد في الحديث عن المهدي أنه يخرج حين تمتلئ الأرض ظلما عقليا و جورا عمليا. فالشاعر يقول أن الزمان سيميل و يميل حتى يبلغ الناس حد اليأس ثم يأتي النصر, حتى يعلم المنصورون أن النصر ليس من عندهم و إلا لما أصابهم اليأس أصلا. بل "النصر من عند الله". كل صعوبة في حياة العبد هي رحمة من الرب, و رعاية لقلبه من الوقوع في غيابات الكذب و اللب. و هل تنبسط يد من بيده الخير إلا بالخير, "كل إناء بما فيه ينضح".

(لا تُقيلَنّ عبد شمس عِثاراً . و اقطعنّ كل رَقلةٍ و أواسي)

يحكم الشيء أصله. فإن كان الأصل فاسداً بقي الفساد حتى لو عرض و سنح الصلاح. فحتى الماء العكر الكدر قد تجد فيه بعض القطرات العذبة, لكن أصالة الملوحة و العكارة يجعل العذوبة نادرة و بحكم إحاطة الملوحة سيؤول أمر القطرات العذبة إلى الملوحة و لو بعد حين و لو بقدر ما.

كذلك القلوب. القلب الذي استحكم فيه الجهل و الكفر, و كان هو أساسه و منطقه و عقد صاحبه العزم التام على العمل بمقتضى هوى قلبه, بل لا يجد غير ذلك في إمكانه لأن العمل فرع العقل, سواء ظهرت مقتضيات العقل لصاحبه أم خفيت عنه كالذي يتربى على شيء فلا يشعر بالشيء كأنه "شيء" موضوعي منفصل عنه أو قابل للانفصال عنه و تغييره بل يعتبره كأنه هو لا غيره و يراه كجزء ذاتي من ذاته و عنصر جوهري في شخصيته. و من هنا صعوبة تغيير أكثر الناس لأفكارهم و قيمهم و طريقتهم

و عاداتهم. ليس لأنهم يحبّون تلك الأفكار و ثمارها, بل لعلهم يلعنون حياتهم ليل نهار, لكن لأنهم لا يجدون في أنفسهم حتى قابلية تغييرها, كمن ينظر في المرأة فيرى أن وجهه أبيض اللون أو أسود اللون, فيعتبر ذلك قضاء حتما لا مجال لتغييره (دعنا من العمليات الحديثة لتغيير اللون و التي تكشف ظاهرا و رمزيا عن الإمكانية الدائمة لتغيير طباع الشخص من وجه).

الإنسان لابد أن يتخذ أو يكون فيه مبدأ من المبادئ المطلقة. كما قال لبيد الشاعر "لكل قوم سنّة و إمامها". و نقصد بالمبدأ هنا هو مثلا: إنما الحياة هي البدن. فمن كان هذا المبدأ هو الحاكم فيه, فإن فروع هذا المبدأ و تجلياته لابد أن تظهر فيه شاء ذلك أم أبى, أعجبه ذلك أم لم يعجبه. و ستكون الفروع بحسب طبيعة البدن ذاته. فمثلا, ليأكل الإنسان اللقمة يجب أن يأكلها وحده, أي لا يستطيع أن يأكل و يطعم غيره نفس اللقمة و عينها, على عكس الكلمة التي يمكن لعدد لانهائي من الناس أن يأكلوها و يستفيدوا منها بدون أن ينقص ذلك من صورتها أو معناها عموما بالنسبة لأي واحد منهم. فالبدنيات "أنانية" بطبيعتها و لا يعقل إلا ذلك. و على هذا القياس. فلو عرفنا مبدأ أو مبادئ الإنسان, نستطيع أن نتنبأ بكثير من أفكاره و قيمه و سلوكياته و شؤونه. من عرف نوع البذرة عرف نوع الشجرة, و من عرف الشجرة عرف الثمرة, فينظر إلى البذرة فيعرف الثمرة, و هو علم الغيب المعقول. (و لا نتكلّم الآن على عين الأولياء الذين يشهدون خروج الحي من الميت و الناقة من الصخر و الماء من الحجر, فتلك قضية أخرى لا تناقض ما ذكرناه و تجري على سنة أخرى من سنن الله تعالى).

الحاصل: الإنسان بمبادئه, و المبادئ في قلبه, و القلب هو الأصل, و الأصل هو السلطان.

في ضوء ذلك نفهم قول الشاعر (لا تُقيلنّ عبد شمس عثارا. و اقطعن كل رقلة و أواسي). العثرة من التعثر, و التعثر يتضمن أن الشخص يمشي سويا و بمشي حسن, فالأصل فيه حسن السير و الاستقامة و السلامة, لكن يعرض له عارض كحجرة في الأرض فيتعثر أو تزل قدمه بماء أو زيت فيسقط. فالعثرة تعني أصالة الاستقامة و عرضية الزلّة. و لذلك ورد عن النبي صلى الله عليه و سلم "أقيلوا ذوي المُروءات عثراتهم" فلم يطلق بل قيّد ب "ذوي المروءات". لأن ليس كل أحد يستحقّ أن تُقال عثرته, إذ لا تسمى عثرة أصلا بدقة حينها, أو قد تسمى عثرة لأنه تعثر فجأة و لم يتعثر قبلها, لكن مع ذلك لا تقال عثرته هذه لأنه لم يتخذ الأسباب الكافية لعدم التعثر قبل المشي, كالذي يمشي بدون أن ينظر أين يضع قدمه, أو مشى في مكان معلوم أنه معثرة حتى للرجال و الأبطال. الذي يلقي نفسه في النار لأول مرّة لا يقال أنه اجتهد فأخطأ حين يحرق نفسه و يموت, لأن العلم يقضي بأن النار تحرق و ينبغي أن يكون هذا معلوما للشخص قبل ولوج النار, و لذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم في الذين أمرهم أميرهم بأن يلقوا أنفسهم في النار " لو دخلوها لما خرجوا منها أبدا. إنما الطاعة في المعروف". و من لوازم تطبيق "الطاعة في المعروف" أن تعرف أي تعلم و تدرك و تفهم ما هو مضمون و حيثيات الأمر الذي يُراد منك أن تطيعه. فالمعرفة شرط الطاعة. و من هنا ورد النهي عن القتال تحت "راية عُمّيّة". و فروع هذا الأصل كثيرة و جليلة. فإذن الذي يستحق إقالة العثرة هو صاحب المعرفة و الاستقامة و الأخذ بالأسباب الكافية لعدم التعثّر. و الشاعر يقول (لا تقيلنّ عبد شمس عثارا و اقطعن كل رقة و أواسي) لماذا؟ الرقلة هي النخلة الطويلة, الأواسي جمع أسية و هي الدعامة و البناء المحكم الأساس. المعنى أن عبد شمس, لعبوديته للشمس, هو في جهل و هو معوج و هو رافض لأسباب الهداية بل لفكرة الهداية من أساسها لأنه قاطع باستحالة كل القواعد التي تقوم على أساسها النبوة والولاية و الروحانية. أي عبد

شمس عثرته ليست عرضا بل هي أصل أصيل و جبل راسخ و بناء محكمة دعائمه و قواعده. فرؤيته ظلامية, منهجه ظلامي, فكيف ستكون نتائجه إلا ظلام في ظلام كقاعدة عامة.
ضرب الشاعر مثلا لعبد شمس بثلاثة أشياء: الرجل السائر, و النخلة الطويلة, و البناء المحكم. لماذا؟ الرجل السائر مثل من عالم الحيوان, و النخلة مثل من عالم النبات, و البناء مثل من عالم المعادن. هذا اعتبار. و اعتبار آخر أن الرجل و النخلة مصنوعات طبيعية ربانية, و البناء مصنوعات بشرية يدوية. و اعتبار ثالث أن الرجل فيه إرادة, و البناء لا إرادة ظاهرة فيه, و النخلة بين الاثنين لأن النخلة آخر حد النبات و أوّل حد الحيوان. فالشاعر يريد أن يقول: عبد شمس بكل الاعتبارات ظلاميين و مجرمين و من أي وجه نظرت إليهم.
عبد شمس رجل يمشي في الدنيا بغير اعتبار لمعنى العثرة و الذنب و الخطأ أصلا, هو لا يبالي إلا بتحصيل مصلحته الدنيوية الخاصة بأسوأ المعاني و لا يبالي بالفتك بالأولياء و الصالحين و المسالمين في سبيل ذلك. فعثرته لا تستحق الإقالة.
عبد شمس كالنخلة الطويلة أي الثابتة الراسخة العريقة في الكفر, و كما أن كل ثمرة تخرج بحسب طبيعة شجرتها, فالنخلة تخرج التمرة لا التفاحة, كذلك عبد شمس كشجرة خبيثة معلوم خبث نتاجها حتى لو لم تظهره, خصوصا لو تدرّعت بدعوى الإسلام و نافقت, كما ضرب الرسول مثلا للمسلم بالنخلة, فالإسلام أي الظواهر-و هي التي لم يتجاوزها عبد شمس-هي مجرد ستار يتخذه هذا الكافر المجرم الفتّاك السفّاك النهّاب الذي يعاشر و يتخذ كحاشية شتى أنواع الكلاب.
عبد شمس كالبناء المحكم, أي أفكاره عن الوجود و قيمه الطغيانية ثابتة محكمة كبناء مفروغ منه. فهو حتى لا يترك لنفسه فرصة لمراجعة تلك الأفكار و القيم, قد فكر و بنى و انتهى و هو الآن يعيش داخل ذلك البناء الجهنمي و ينوي العيش فيه للأبد و لا يرى إمكانية تزعزعه بنظر و لا كشف و لا شيء.
فإن كان هذا هو حال عبد شمس, فما العمل؟ العمل عملان: الأول "لا تقيلن عبد شمس عثارا". الآخر "اقطعن كل رقلة و أواسي". عدم الإقالة و القطع. فلو أخطأ عاقبه, و لو لم يخطئ حاربه. و سيأتي مزيد بيان لتعليل القطع, فإنه في هذا البيت علل عدم الإقالة أكثر من القطع و إن كان قد أشار إلى علة القطع. لكن قد تقول: إذا لم يخطئ و يعثر فلماذا نقطعه و هو منفرد بنفسه و مسالم كالنخلة و البناء؟ الجواب هو البيت التالي:

(ذُلُّها أظهر التودد منها . و بها منكم كحزّ المواسي)

في سياق ما مضى, البيت واضح جدا. "ذلّها" هذا هو علّة المسالمة الظاهرية لعبد شمس. "و بها منكم كحزّ المواسي" في الموسى معنى العنف و الرغبة في القتل و الغيظ العميق الذي ينتظر أن يخرج كما أن من حزّته المواسي لم يطق تحمّلها و يرغب في التخلّص منها بأسرع وقت ممكن و بكل طريقة ممكنة متوفرة. فمن كان الذلّ هو سبب مسالمته, و هو عزيز في نفسه و لا مجال لترويضه و لا تسكينه و لا جعله يتواضع لسادته الجدد, فإنه سيعمل بالضرورة على جهتين: الأولى السعي للخروج من الذل, و ذلك بإيجاد الأنصار و تأليب الناس. الأخرى الفتك بالمُذلّ المنتصر في أوّل فرصة. فمثل هذا يكون سببا للمشاكل سواء نجح في مسعاه أم لم ينجح, إن نجح كان الفتك و إن لم ينجح كانت الفتن و الانقسامات و الثورات. بالتالي, الفتك بهم فورا هو الحلّ الوحيد المعقول. و رجاء خروج الماء من الصخر أماني و ليس برجاء, و ما كل القلوب كالحجارة حتى نقول بإمكانية تشقق الماء منها بعصا موسى, بل بعضها "أشد قسوة".

قد تقول: لكن هذه صورة قاتمة جدا عن أي فرد من أفراد الإنسان, إذ أصالة الفطرة و الطهارة و صبغة الله و الخلافة الذاتية و الروحانية الجوهرية؟ نقول: الأمر كذلك فعلًا, و يندر أن يوجد إنسان ينطبق عليه هذا الوصف, و بعبارة القرءان "لا يصلاها إلا الأشقى" و ليس أي شقي بل البالغ الغاية في الشقاء. إلا أن قابلية الإنسان للتشكل بكل أشكال الموجودات لكونه جامعا للعوالم بذاته, ذلك يعني أن الإنسان قابل للوصول إلى مستويات منحطّة جدا كما أنه قابل لبلوغ درجة يقول فيها جبريل "لو تقدمت أنا لاحترقت و لو تقدمت أنت لاخترقت". و عبد شمس يرمزون إلى هذه الحالة المنحطة و الدركة المقيتة. و من مظاهر عبد شمس الحداثة الغربية و علاقتها بالحكمة الخالدة الإلهية الهاشمية. "و لن ترضى عنك اليهود و لا النصارى حتى تتبع ملّتهم" أي حتى تكون ذليلا تابعا لهم, لا عزيزا مستقلا عنهم فضلا عن أن تكون قاهرا لهم "و هم صاغرون". عثرات الحداثة ليست من العثرات التي تقال و يُبحث عن تبريرات و مخارج و تأويلات لها, عثراتها و مصائبها كامنة في صلب أصولها و قواعدها. الحداثة الغربية كشجرة الزقوم لا نستغرب من خروج رؤوس الشياطين و الناريين منها. و هي بناء محكم الأساس أحكمه مفكرون و فلاسفة و علماء طبيعة عندهم على مدى قرون. حرب الحكمة الإلهية مع الحداثة الغربية هي حرب سحق و محق لا حرب دفع و رفق, و من يرى غير ذلك فهو عريق في الحُمق.

(و لقد غاظني و غاظ سوائي . قربهم من نمارق و كراسي)

النمارق و الكراسي تشير إلى السعادة، فالنمارق لأهل الجنّة "و نمارق مصفوفة". و الكراسي للملك كسليمان "و ألقينا على كرسيّه" و الله تعالى "وسع كرسيّه السموات و الأرض" فالكرسي في الناس يدلّ على الموضع الذي منه تصدر القرارات التي تحكم كل شئ أي كرسي الملك لأن الملك يجلس عليه حين يصدر تلك الأحكام. فالنمارق عبارة عن الراحة و الطمأنينة، و الكرسي عبارة عن السعة العزّة، و جوهر النفس هو طلب الراحة و السعة، و ليس للنفس أي باعث آخر على الإطلاق، إنما هي الراحة و السعة. فكلّما ازدادت نورانية الإنسان، كلّما علت درجة راحته و كرامته، و لذلك قال تعالى في أهل الجنّة "لا يمسّهم فيها نصب" و ذلك قمّة الراحة، و قال أيضاً "لهم ما يشاؤون فيها" و تلك قمّة العزّة. فإذن قول الشاعر {قربهم من نمارق و كراسي} يعني قربهم من أهل الجنّة و حال أهل الجنّة.

{و لقد غاظني و غاظ سوائي قربهم} أي قرب أهل النار من حال أهل الجنّة و لو في بعض الظاهر. فإن الدنيا مزرعة الآخرة، و هي كذلك تمثّل الآخرة، كما قال النبي ما معناه : حلق الذكر في الدنيا تمثّل رياض جنّة الآخرة. فينبغي أن يُعامل أهل النار ممن استحكمت فيه الصفة النارية و ظهرت عليه كمعاملة الحق تعالى لأهل النار في الآخرة بالقدر المسموح به شرعاً، فمثلا لا يجوز حرقهم بالنار المادية لأنه "لا يعذب بالنار إلا رب النار" لكن يجوز حرقهم بالنار الفكرية و الكلامية "جادلهم" و "الله مخرج ما كنتم تكتمون" و كذلك بنار الحرب في حال اعتدائهم "قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين". و على هذا القياس.

{غاظني} و أنا أنطق عن حالي، {و غاظ سوائي} و أنا أنطق عن غيري ممن له مثل رأيي و لكنه لا يستطيع أن ينطق عن نفسه بغض النظر عن السبب. فالشاعر لسان نفسه و لسان أمّته.

الغيظ ينتج عن مشاهدة الواقع بصورة مخالفة لما يريد العقل أن يكون الواقع عليه. هذه الحقيقة النفسية البديهية و النظرية من وجهين و لفرقتين، أدّت إلى مذاهب متعددة في البشرية. فمذهب يرى أن لا يفترض عقله شيئًا عن الواقع حتى لا يشعر بالغيظ بقلع جذره. و ينشر هذا المذهب الطغاة الذين لا يريدون من الناس أن تعترض على واقعهم الأليم و الخبيث. أو مَن بكل بساطة لا يرى في قدرته تغيير

الواقع، و لا يريد أن يخسر حياته النفسية كما خسر في حياته الدنيوية، فيرى أن يُسلّم بالواقع كما هو و يعتقد أن الكائن هو أبدع ما يمكن أن يكون، فينعم باطنه على الأقلّ، و هو مذهب حسن من وجه و ينفع أثناء وقوع ما لا يمكن دفعه بحال بل ينفع حتى في حال أراد الشخص أن يخدع بعض نفسه في نفس الوقت الذي يشتغل بالبعض الآخر على تغيير واقعه، هذا يبدو مستحيلا أو تناقضا في النفس لكنه ممكن و قد جرّبناه و ذقناه و هو مقام حسن يجمع بين القبول و الرفض. و مذهب آخر يرى أن يتصوّر الواقع كما يشاء، و يحيا سعياً لفرضه و تحقيقه أو يموت في سبيل ذلك و يرى ذلك الموت جمالاً و عظمة. و يمكن الجمع بين هذا المذهب و سابقه بترتيب معين و بتأويل خاص. لكن معلوم أن المذهب الأخير هو مذهب أصحاب الطريقة و الشريعة. لأن تصوير ما ينبغي أن يكون عليه الواقع، أي في مستوى الإيجاد لا مستوى الوجود، و مستوى الإيجاد هو التابع للفكرة و الإرادة، هذا التصوير جوهري في الشريعة. فمثلا حين تقول الشريعة ينبغي أن تكون التجارة بالنحو أ لا بالنحو ب و ج. فلا يستطيع أهل الشريعة أن يقولوا "نقبل بغير أ". هذا القبول كفر بالشريعة. و لذلك جعل النبي صلى الله عليه و سلم تغيير الواقع ليوافق الطريقة و الشريعة على ثلاثة درجات، لابد أن يكون أحدهما على الأقلّ ممكنا لكل عبد، و هو التغيير باليد أو باللسان أو بالقلب "و ذلك أضعف الإيمان" فما وراء التغيير بالقلب إلا الكفر. و الشاعر هنا يغيّر بقلبه و بلسانه، و وجّه قوله للقادر على التغيير بيده، على عكس الجهلة الذين يكلّمون من هو مثلهم أو أشدّ منهم في العجز على التغيير، كالخطباء الذين يكلّمون العوام مثلًا في أمور هم يعلمون أن العوام لا يقدرون على تغييرها لا أقلّ لأن العوام في شتات لا يجمعهم حزب و لا رئيس بالتالي لا يقوم لهم أمر بينما أصحاب الفساد المرفوض لهم حزب و يُسلّمون لرئيس منهم حتى لو كانوا يكرهونه لأنهم يعلمون مدى أهمية وجود رئيس و التسليم له في نهاية المطاف لتحصيل الأغراض. يُفلح الفاسدون بالتسليم بإمامة فرعون حتى لو كانوا يلعنون فرعون و أجداد فرعون في السرّ، و يخسر الصالحون بتفرّقهم عن الإمام و رؤية كل واحد لنفسه كإمام من كل وجه. و صاغ الشاعر قوله في التغيير بأرقى و أجمل طرق التعبير الإنساني أي الشعر، إشارة إلى وجوب الإحسان في القول من حيث معانيه و مبانيه لإقامة الحجّة و تبرئة الذمّة كما قال تعالى "و أحسنوا إن الله يحبّ المحسنين". و كل نفس عليها أن تحسن بحسب وسعها و ما آتاها ربّها.

{و لقد غاظني و غاظ سوائي} يعبّر الشاعر عن الحالة النفسية للناس. و على الملك أن يراعي نفوس الناس و مواجيدهم كما يراعي أبدانهم و مصالحهم. فإن لم يفعل، فلينتظر البلاء. الكثير من الملوك يرون أن توفيرهم للأمن و شئ من المعاش للناس كاف لإقامة الحجّة عليهم بإعطائهم حقوقهم الشرعية. هذه الرؤية صحيحة...في حال كان الناس كالبهائم، أما و هم أوادم فلا. بل على العكس، كلّما شبعت أبدان الناس و صلحت أحوالهم الظاهرة، كلّما كانوا أشدّ تأثرا في بواطنهم و التفاتا لقضاياهم الفكرية و أغراضهم الباطنة. و علم بعض الطغاة بهذه الحقيقة يجعلهم يسعون في إشغال الناس بظواهرهم و مصالح أبدانهم، فيُصعّبون عليهم المعاش و ينازعونهم فيه و يقهروهم بالأشغال مباشرة و غير مباشرة، كالتعقيدات النظامية و القانونية أو الحروب الخارجية. إلا أن المصيبة هنا أكبر. فإن الانشغال بآلام الظاهر يعني اشتعال النار في ظاهر الناس و باطنهم، و ما احترق الناس إلا أحرقوا من حولهم، عاجلا أم آجلا و التاريخ كلّه يشهد على زوال الممالك التي فعلت مثل ذلك. و علم بعض الملوك بهذه الحقيقة جعلهم يطلبون أمرا وسطاً، و هو قهر ظواهر الناس مع التلطّف مع بواطنهم، كيف؟ بنشر شئ من التصوّف و الملل و الاعتقاد بالآخرة و إقامة بعض مظاهر الشريعة، بالإضافة لزرع نوع من الاعتقاد

بأفضليتهم العرقية أو الدينية أو الفكرية على غيرهم من البشر، و كذلك نشر اللهو و الألعاب و الملاهي المختلفة، فمن كان في الناس له ميل للغيبيات كان الدين و التصوف و العقيدة سبباً لتسكين باطنه، و من كان في الناس له ميل للماديات كان اللهو و اللعب و المباريات و المسارح و التلفاز و المجون سبباً لتسكين باطنه. و هذا أرقى ما توصّلت له عقول الملوك إلى يومنا هذا. و الحقّ أن ذلك ينفع، لكن ككل مكر و كيد له حدّ. و حدّه هو استعمال بعض الناس لدعاوى الغيب و الدين لتوجيه الناس نحو عداء الملوك و الواقع القائم، كما تجده مثلا في تلك الجماعات العدوانية "الإرهابية"، و يقولون لهم: انظروا لأحوالكم في الدنيا و الفساد المنتشر فيكم و حولكم فإن الله غضب عليكم و سيغضب عليكم إن لم تغيّروه. فينظر هؤلاء إلى حالهم الظاهري المادي السئ، فتميل قلوبهم إما للكفر بالدين و إما لاتباع المجرمين و الخارجين. و أما بالنسبة للماديين، فإنهم سيميلون إلى طلب مزيد من الماديات، و سينظروا إلى الغرب مثلا و يطالبوا بمزيد من الحريات، و عندها لن يستطيع الملك أن يرفض طلباتهم لأنه قد أقرّ بسياسات تؤيد شئ من ذلك، و مع الوقت سيضطرّ إلى النزول عند رغباتهم، و شيئا فشيئا سيصير ملكا شكلياً، و بعد ذلك الزوال. إيران و مصر يعكسان ما مضى. في إيران استطاع أهل الدين أن يستعملوا الدين للإطاحة بالملك. في مصر استطاع أهل المادة أن يستعملوا المادة و القوّة العسكرية للإطاحة بالملك. و الملك في إيران كما في مصر كان فاسداً ظالماً من وجه، و سارقاً مجرماً قامعاً من وجه، و مترفاً مبذّراً من وجه، و كان يظنّ أنه يستطيع أن يبقى مع كل ذلك و هيهات. الخلاصة: يجب على الملك الذي يريد دوام ملكه أن ينظر في ما يغيظ الناس و يرضيهم فيه، و ينظر في ما يحتاجه الناس و يوفّره لهم. إن يفعل، و إلا فلينتظر الهلاك. سنّت الله في الذين خلوا من قبل و لن تجد لسنّت الله تبديلا.

{أنزلوها بحيث أنزلها الله . بدار الهوان و الإتعاسِ}

هذا شفاء غيظ قلوب الناس. ذكر مطلبه، و ذكر حجّته. و هكذا ينبغي أن يكون طلب العاقل. يذكر المطلب و يذكر الحجّة. المطلب هنا هو إنزالها بدار الهوان و الإتعاسِ. الحجّة هنا هي "بحيث أنزلها الله". بالإضافة للحجج السابقة و اللاحقة.

فالناس يريدون تطبيق حكم الله في الأرض. و هكذا حال المسلمون أبداً. صبر المسلمون ما صبروا، حرّفوا ما حرّفوا، عاجلا أم آجلا، ظاهرا أم باطنا، لن يرضى المسلمون إلا بتطبيق حكم الله الذي أنزله على رسول الله في أرض الله. لا يوجد شئ عند المسلمين اسمه دولة غير دينية أو ملك غير إسلامي، هذا هراء يسوعي و إلحادي لا نعرفه و لن نعرفه. و كلّما ازداد تغيير أحكام الله في الأرض كلّما ازداد غضب و حنق و غيظ المسلمين، و سيبقى في قلوبهم حتى ينفجر و انفجاره لن يبقى و لن يذر.

الهوان سقوط القيمة، كذلك غير أهل الحكمة قيمتهم ساقطة. الإتعاس من الحرمان من المادّة، كذلك المواد و المنافع ينبغي أن تُعطى لأهل الحكمة و المعرفة و طلابها حسب الأولوية. فمن رفض الحكمة و لم يحيا لها فلا يستحقّ إلا الإعراض عنه بالكلّية. الإحسان لغير طلاب العلم، إساءة و إجرام. قال النبي صلى الله عليه و سلم "الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله و ما والاه و عالِم و متعلم". و اللعنة تتجلّى في "دار الهوان و الإتعاس". الهوان لتركهم ذكر الله، الإتعاس لتركهم العلم.

إن كانوا في مبادئهم و أصول مذهبهم يرفضون ذكر الله و لا يرون العلم الإلهي و النبوي كعلم أصلًا، فكيف تبقى لهم قيمة معتبرة في وجدان مؤمن بالله و رسوله صلى الله عليه و آله.

و هكذا حال بلاد المسلمين، من أصغر الأشياء لأكبرها فيها، كل شؤونها بلا استثناء، ينبغي أن تكون دائرة حول مركز الرحمة لا مركز اللعنة، أي حول الذكر و العلم. و كل شئ ينبغي أن يُشرّع و يوضع ليكون خادما لهما أو متفرّعا عنهما، حتى صناعة الأحذية. هذه دار الإسلام حقّاً و التي يستحيل أن يرضى المؤمنون بغيرها بدلًا. فأنتم و ذاك يا حكام بلاد المسلمين.

{و اذكروا مصرع الحسين و زيد . و قتيلًا بجانب المهراسِ
و القتيل الذي بحرّان أضحى . ثاوياً بين غُربة و تناسِ}

القتيل الذي بجانب المهراس هو سيدنا حمزة عليه السلام. و القتيل الذي بحرّان هو إبراهيم العبّاسي رحمه الله المسمّى بإبراهيم الإمام و هو رأس الحركة العبّاسية الذي قُتل قبل ثورتهم بقليل. و كل هؤلاء من أولاد سيدنا عبدالمطلب عليه السلام. الحسين مقتله معروف في كربلاء، زيد مقتله على يد الأمويين في بدايات القرن الثاني للهجرة، حمزة قُتل في معركة أحد التي أشعلتها قريش و ترأس جيشها صخر بن حرب والد معاوية الأموي، و قُتل على يد وحشي عفا الله عنه لكن بتسليط من والدة معاوية هند بنت عتبة، فإذن الأسرة الأموية اللعينة كانت السبب الأكبر لمقتله عليه السلام. و إبراهيم قُتل بحرّان على يد الأمويين كما هو معلوم.

المقصود من هنا هو التالي: إن كان العظماء مثل الحسين و زيد و حمزة و إبراهيم قد نالوا القتل و التعذيب و الإهانة و التمثيل على يد الأمويين، فمن أنت أيها الحاكم الهاشمي حتى لا تنال مثل ذلك على أيديهم، أم كيف يغرّك ما يظهرونه لك من حسن معاملة و أنت ترى ما الذي فعلوه بمن هم خير منك عندهم و عند نفسك.

يحتاج أن يستمع لهذه العبرة كل أولئك الذين يثقون ببني عبد شمس هذا الزمان أقصد الغرب الحداثي. هؤلاء قتلوا و أهانوا و استخفّوا و احتقروا من هم خير منكم و لم يبالوا بهم، و ما أنتم إلا مثل من احتقروهم أو أسوأ، فكيف تثقون فيهم و تقبلون منهم.

{و اذكروا مصرع} ينبغي التذكير دائما بمصارع و معارك المسلمين مع أعدائهم. فما أسرع ما يصيب النسيان بني الإنسان. و من باب "من كل شئ خلقنا زوجين" ينبغي أن لا نذكر المصارع فقط بل نذكر المحاسن أيضاً. فالمصارع تذكّرنا استعمال القهر مع من يستحقّه، و المحاسن تذكّرنا استعمال اللطف مع أهله.

تعريفه لحمزة بموضع {بجانب المهراس} و لإبراهيم {بحرّان} يدلّ على أهمية حفظ الأماكن التي حدثت فيها المصارع و المعارك حتى يشاهد الناس لا فقط بأعين عقولهم بل بأعين أبدانهم أيضاً. و جمع الشاعر بين العينين حين قال {و اذكروا} و هذه عين العقل، و يرسم الصورة أمامها قلم اللسان بالبيان، و كذلك حين قال {بجانب المهراس} و {بحرّان} و هذه عين الجسم. حفظ الآثار و البقايا من علامات حفظ المعاني و القيم. و لذلك حين أراد بعض السلفية جعل الناس ينسون الصالحين بل و النبي صلى الله عليه و سلم راحوا يهدمون الأضرحة و الآثار و البقايا الحسّية. و كالعادة، يحتج هؤلاء بمزاعم مثل نريد التذكر العقلي فقط. و كأنهم أهل عقل أصلا! لكن حتى لو سلمنا بذلك، فإن هذه عين واحدة و هؤلاء أشباه الأعور الدجال يريدون النظر بعين واحدة لا بالعينين. و طريقة القرءآن ليست إلا النظر بالعينين. كما قال تعالى مثلا في الثمر "انظروا إلى ثمره" و قال "كلوا من ثمره" فجمع بين النظر الذي هو أكل العقل، و بين الأكل الذي هو أكل الجسم. الحاصل، يجب حفظ ما يجب حفظه بكل طرق الحفظ و تذكير الناس به بالقدر الكافي لبقاء المعاني في القلوب و انعكاسها في السلوك. هذا فضلا عن وجوب رسم

السياسات و السلوكيات بناء على ما مضى من خبرات. و بالنسبة للشيعي العباسي في مثال القصيدة محل الكلام، فإن الدرس كان وجوب قتل مجرمي الأمويين.

{نِعمَ شبل الهراش مولاك شبل . لو نجا من حبائل الإفلاس}

الأسد يرمز إلى الروح، و الشبل هو الأسد الصغير و يرمز إلى النفس المستنيرة بالروح. و التأويل الأعظم أن الأسد يرمز إلى الحقّ، و الشبل يرمز إلى عبده تعالى. فهو يقول {نعم شبل الهراش} و الهراش المجادلة و المقاتلة عن الحق تعالى و الانتصار له. {مولاك} أي عبدك و محبّك و من يرجع في كل أموره إليك. {شبل} ناسب اسمه مقامه، ليدلّ على أهمية اختيار و حسن تسمية الواحد لنفسه و أبنائه، و كذلك ليدلّ على أنه يتكلّم من مستوى الحقيقة لا مستوى الألقاب و الشكليات الفارغة، فاسمه يدلّ على فعله، فهو شبل و يتصرف كالأشبال. لكن التصرّف و هو الهراش هنا و تفعيل الحقيقة الكامنة التي هي كونه شبلًا تحتاج إلى قوّة و إذن من الحق تعالى لعبده ليتصرف في كونه إذ "لا قوّة إلا بالله"، فقال الشاعر {لو نجا من حبائل الإفلاس} النجاة عكس الهلاك، و الهلاك هو الفقر و العدم الذاتي للعبد، و النجاة التي هي الجنّة تكون بإفاضة الأسماء على العبد من صفاتها الربانية، و أشار لحالته الأصيلة بالإفلاس، فالإفلاس ليس إلا أصل العبد، فكل عبد مفلس قال تعالى "الله الغني و أنتم الفقراء"، و أسباب رجوع العبد إلى إفلاسه كثيرة و لذلك قال {حبائل}.

فحاصل كلامه: كلّما أمددتني بأسمائك ظهرت حقيقتي التي هي القيام بأمرك و القتال من أجل إعلاء كلمتك في خلقك. فشبل مولى هاشم، أي الحكيم عبد الاسم الإلهي، و منه يستمد و له يدعو و به يصول و يجول في عوالم العقول، ليبيد الباطل و الشرّ الذي يمثّله عبد شمس.

بني هاشم أسود، بني عبد شمس حمير و كلاب و قردة.

قال تعالى في رأس بني هاشم صلى الله عليه و سلم "قسورة". و لذلك ترى أن أسماء بني هاشم الكبار حول النبي ممن أسلم كلّهم أسود، حيدر و حمزة و عبّاس و جعفر و الحارث.

و قال تعالى في مدلول عبد شمس "أخلد إلى الأرض و اتبع هواه فمثله كمثل الكلب" و قال "فما لهم عن التذكرة معرضين كأنهم حمر مستنفرة". و قال النبي في الرواية المتعلقة ببعض الآيات "ينزون على منبري نزو القردة" يذكر سفهاء بني أمية.

غنى بني هاشم أسماء الله. ذلّ بني عبد شمس الإعراض عن الله. فانظر في أي الحزبين أنت.

....

(مقالة: هذر مُنكر الشعر)

أرسل لي أخي الأصغر مقالة صغيرة لشخص يرد الشعر العربي بحجج دينية. قرأت المقالة فوجدت قراءتها السريعة لابد أن تؤدي بالكثير من الناس إلى الميل إليها, و إن كانت القراءة المتمهلة قليلًا بشيء من التوفيق الإلهي و الاطلاع على الآثار يكشف عن تهافتها تهافتاً قبيحاً يرد فيه صاحب الكلام على نفسه من حيث لا يشعر, و الرد على النفس بدون الشعور هو ديدن الحداثي و السلفي و الصليبي, ثالوث الكفر و الظلام في هذا الزمان. و سنذكر إن شاء الله مقاطع المقالة, و هي مكونة من حجّة ثم أحيانا يُعلّق الكاتب عليها باستنباطه الذي يفترض أن يكون له علاقة بذمّ الشعر و رفضه, هذا مع العلم أن الكاتب يأخذ بحجّية القرءان بالإضافة إلى أنه يأخذ بحجّية الأحاديث و الروايات و يبدو سنّياً أو سلفياً, و يأخذ بصحيح البخاري و مسلم و يحتج بعمر و عائشة رحمهما الله. فتعالوا ننظر.
ملحوظة: لن أذكر علامات الترقيم الكثيرة التي استعملها الكاتب و سنقتصر على الكلام إلا ما كان له ضرورة. و وضع أرقام للحجج و أقسام المقالة من عندي. و جوابي بعد لفظة "أقول".

1-(الشعر! "أبغض الحديث"-"نفث الشيطان". اسمع كيف يذكر الله الشعراء. قال عنهم "هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل أفاك أثيم. يلقون السمع و أكثرهم كاذبون. و الشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. و أنهم يقولون ما لا يفعلون" ثم جاء بالاستثناء بشروط أربعة-سيأتي تفصيلها-"إلا الذين ءامنوا, و عملوا الصالحات, و ذكروا الله كثيرا, و انتصروا من بعد ما ظلموا, و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون").
أقول: نقض آخر أول استدلاله بأخره, و أجاب نفسه بنفسه. لأنه أقرّ بوجود استثناء, فإذن ليس كل الشعر و لا كل الشعراء هم على تلك الشاكلة السلبية, و هذا لا نزاع فيه و ليس فيه ذم للشعر من حيث هو. هذا أوّلا و هو كاف بنفسه لردّ الاستدلال بالقرءان على مطلب تجريم الشعر.
ثانياً الآيات تتحدث عن "الشعراء" و ليس عن "الشعر". فهي تتحدث عن النمط العام أو الأكثري لشعراء العرب وقت نزول القرءان, بالتالي استعمال هذه الآيات لذم الشعر هو كاستعمال آيات نزلت في ذم أطباء من أجل ذم الطب. و هو كما ترى.
ثالثاً الشعر يمكن تحليله إلى أمرين: المضمون و الشكل. و نقصد بالشكل القافية و الوزن كما يظهر في القصائد مثلًا. و نقصد بالمضمون مدلول الكلام من حيث واقعه الخارجي و الأفكار و القيم و الأوامر التي يدعو إليها أو يصفها, فالكلام إما وصف موجود أو أمر بإيجاد, فالشعر من هذه الحيثية كأي كلام آخر و إن كان له أسلوبه الخاص لكن لا يوجد أسلوب في الشعر إلا و هو موجود بدرجة أو بأخرى في غير الشعر من هذا الجانب مثل استعمال الكناية و الاستعارة و التشبيه و الاختصار أو التطويل إلى آخره. فالسؤال الآن: هل الشعر مذموم من حيث شكله أو من حيث مضمونه؟ لا يوجد و لا آية واحدة تناولت الشعر من حيث شكله بالنص على أن المراد هو الشكل فقط بدون أي اعتبار لأي حيثية أخرى-كما سيأتي مزيد تفصيل لذلك إن شاء الله. فلنقتصر بالنظر في الآيات محل الكلام. و لا يوجد فيها إلا ذم من حيثيات مثل "ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. و أنهم يقولون ما لا يفعلون" و هذا ذم لفئة أو صنف بعينه, لقوله "ألم تر أنهم", ضمير "أنهم" يعود على صنف معين من الناس لهم هذا الأسلوب من الهيمان و القول بغير فعل, بالتالي من لا يهيم و لا من يفعل ما يقول فهو غير داخل في هذا الصنف, و كما ترى ليس في الأيات كلام عن مضمون الشعر العربي أو شكله بالمطلق, و حتى لو فرضنا أن الشعر

الجاهلي كان بهذه الشاكلة فإن الشعر الإسلامي قد يخرج عنها كأن تقرأ شعر الصوفية مثلا. كل ما نريد تبيينه هو أن ذم الشعر بالمطلق غير مستفاد من الآيات, أما نقد بعض الشعراء أو حتى بعض الشعر أيا كانت حيثية النقد و غايته فهو أمر مقبول و قائم في الكلام عموما و في الصمت, فذم الذين يقولون نثرا بغير تصديق قولهم بفعل كما في قوله تعالى "يا أيها الذين ءامنوا لم تقولون ما لا تفعلون" فهذا يشمل أي قول لا يصدقه الفعل و ليس فقط القول المقفى الموزون, فهل يستفاد من هذه الآية التي ذمّت "الذين ءامنوا" و نسبت إليهم أنهم يقولون ما لا يفعلون أن (أ) الذين ءامنوا هم من المقوتين عند الله , و (ب) الإيمان أمر مذموم لأنه سبب لذلك القول بغير فعل بحكم قوله تعالى "يأيها الذين ءامنوا لم تقولون"؟ من الواضح أن الاستنباط مدخول. فكما أن ذم "الذين ءامنوا" بأنهم يقولون ما لا يفعلون لا يعني أن كل الذين ءامنوا كذلك و لا يعني أن الإيمان من حيث هو يقتضي ذلك, كذلك ذم "الشعراء" بأنهم يقولون ما يفعلون لا يعني أن كل الشعراء كذلك و لا يعني أ، الشعر من حيث هو يقتضي ذلك. و القول هو القول في بقية الأوصاف المذمومة.

2-(سئلت عائشة رضي الله عنها: هل كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يتسامع عنده الشعر؟ قالت: كان أبغض الحديث إليه.). و نقل مرجعه و هو صحيح. ثم علّق الكاتب ("كان أبغض الحديث إليه" "كان أبغض الحديث إليه") يريد التأكيد على قول عائشة و كأن له فيه حجّة على مطلبه.
أقول: أوّلا عائشة لم تنف, لم تقل أن النبي لم يكن يتسامع عنده الشعر و أنه كان ينهى عن إنشاده بحضرته أو له.
ثانياً عائشة نقلت رأيها عن قيمة الشعر عند النبي, و لم تنقل حديثا عن النبي. و معلوم اختلاف الصحابة أحيانا في معرفة هذه الأشياء, فقد اختلفت عائشة مع ابن عباس في أكبر من ذلك و هو هل رأى النبي ربّه في المعراج, فلا عجب أن يختلفوا في الأشياء التي هي رأي من عندهم و ليست حديثا نبويا. فلا يجوز أن نقول بالمطلق أن الشعر كله من حيث هو و أينما كان و أيا كان هو "أبغض الحديث للنبي" بحكم قول عائشة ذلك هنا.
ثالثاً حتى لو سلّمنا صحة رأي عائشة, فإن جوابها المتضمن الضروري هو أن النبي كان يتسامع عنده الشعر. لأن السائل قال "هل كان يتسامع عنده الشعر" فقالت هي "كان أبغض الحديث إليه" إذن كان يتسامع عنده, كما أن أبغض الحلال إلى الله الطلاق مع كون الله أقر الطلاق و قبله و شرع له بل في بعض المواضع يكون الطلاق ضرورياً كما هو معلوم لكل من درس الشرع أو القانون البشري أيضاً. فصيغة "أبغض" كذا إليه لا تعني الرفض المطلق له, و إنما تعني وضعه في أسفل قائمة الأولويات. و هذا فقط من وجه لأنه سيأتي إن شاء الله أن النبي كان يأمر بقول الشعر في بعض المواضع أمرا جازما و يجعله في رأس قائمة الأولويات. فإن كان أبغض الحديث للنبي من وجه فهو أحب الحديث إليه من وجه آخر كما في أمره لعبد الله بن رواحة في رمي المشركين به.
رابعاً الروايات الصحيحة لا تقتصر على هذه الرواية, يوجد روايات أخرى صحيحة أيضا مثل هذه أو أصحّ ثبت فيها أن النبي كان يتسامع عنده الشعر بل يحب الاستزادة منه و يُعطي عليه الهدية, و الرواية السابقة من صحيح مسلم, و الدليل أن هذا الكاتب مغرض و مريض غير منصف أنه لم ينقل بقية الأحاديث التي في صحيح مسلم و التي بجوار بعض الأحاديث التي نقل منها ما نقله في مقالته فلا يستطيع أن يحتج بأن عينه لم تقع عليها-هذا على فرض جواز الاحتجاج بمثل هذا التقصير في مثل هذه المواطن خصوصا أنه سيقول ما سيقوله بعد ذلك في ذم علماء و خطباء أمة محمد صلى الله عليه و

سلم. و من تلك الروايات الصحيحة و التي في مسلم باب في الشعر و إنشاده "عن الشريد قال: ردفت النبي صلى الله عليه و سلم يوما فقال: هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء. قلت: نعم. قال:هيه. فأنشدته بيتاً. فقال: هيه. فأنشدته بيتا. فقال: هيه. حتى أنشدته مائة بيت". فإذن لم يستمع فقط للشعر حين أُنشد في حضرته عرضا, بل طلبه طلباً, و عيّن الشاعر الذي يريد الاستماع إليه-و كون أمية من الموحدين و المؤمنين بالآخرة ينبغي أن يجعل طالب العلم يتنبه لأحد أهم أسباب بغض النبي لبعض الشعراء و شعرهم و سيأتي من هذا إن شاء الله في حينه. حتى سمع "مائة بيت" في موضع واحد. هذه رواية صحيحة من مسلم كما أن الكاتب نقل من صحيح مسلم. رواية أخرى مشهورة هي قصة كعب بن زهير رضي الله عنه صاحب "بانت سعاد", و التي أنشدها في المسجد, في حضرة رسول الله, و موضوعها رسول الله و أصحابه, و النبي لم يكتف بالاستماع بل علّق على فقرات منها بتعليقات تجعل دراسة الشعر و معانيه من صلب السنّة النبوية, و لما بلغ كعب إلى قوله "إن الرسول لنور يستضاء به" ألقى النبي عليه بردته الشريفة, مما يعني أن إعطاء الهدايا على الشعر الحسن من السنة النبوية. المنصف يدرس بغي أن يتخير, المغرض يتخير ما يريد أن يدرسه.
خامساً في ضوء ما سبق, يجب أن نسأل: ما هو الشعر الذي كان في أيام النبي صلى الله عليه و سلم؟ و الجواب سهل: الشعر الجاهلي. عموما هذا هو الشعر. فقول عائشة أن الشعر كان أبغض الحديث للنبي ينغي أن يُقيّد بقيد هو: بعض الشعر الجاهلي كان أبغض الحديث للنبي. و نقصد بالجاهلي حسب الاصطلاح أي ما سبق نزول القرءان و نشأ بمعزل عن تأثير القرءان و خالف مضامين القرءان. لأننا نرى أن النبي كان يحب شعر أمية بن أبي الصلت, و تمثّل أحيانا ببعض الأبيات, و قال مثلا-أيضا في صحيح مسلم-"أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل" فإذن اعتبر بعض أقوال الشعراء صادقة و مهمة, و من هنا و مواضع أخرى نعلم أن نقل الحسن من كلام الشعراء هو سنة نبوية حتى لو كان شعرا جاهلياً. لا يجوز أخذ بعض الروايات و ترك بعضها, خصوصا حين يكون البعض المأخوذ هو رأي واحد عن النبي بينما البعض المتروك هو قول النبي و فعل النبي و إقرار النبي نفسه صلى الله عليه و سلم. و لا غرابة من بغض النبي للكثير من الشعر الجاهلي, فأنا مع محبتي في الشعر أبغض الكثير من ذلك الشعر و لا أميل إليه إلا من أجل الاطلاع و شيء من التأمل في عقول العرب قبل الإسلام و اكتساب شيء من اللغة, لكن هذا لا يعني أن أبغض كل الشعر بل أعشق الشعر و إن كنت لا أحسنه- و البعض يكره الشعر لأنه لا يحسنه-و لكني أحب الشعر الإسلامي لأن فيه نور القرءان و قد صدر من أمة القرءان, و قد قال المتنبي "ما نال أهل الجاهلية كلهم شعري".
فهل لو سمع النبي مثلا القصيدة التي تقول:
لا إله إلا الله لا إله إلا الله . محمد رسول الله عليه صلاة الله
بها يثبت الإيمان بها يحصل الأمان . كرر أيها الإنسان لا إله إلا الله
فهل كان النبي سيقول أن هذا أبغض الحديث إليه ! فإن الشعر من حيث هو شعر, بحسب شكله لا يقتضي ذمّا لذاته, و أما المضامين فلها معيارها الخاص الذي يشملها و يشمل غيرها. هذه هي القاعدة العامة و ستأتي استثناءات أخرى في محلها بإذن الله.

3-(قال أبو سعيد الخدري: بينا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه و سلم بالعرج, إذ عرض شاعر ينشد, فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم "خذوا الشيطان" أو "أمسكوا الشيطان", لأن يمتلئ جوف رجل قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً" صحيح مسلم).

أقول: تفسير كلام النبي في نفس الرواية. "إذ عرض شاعر ينشد فقال خذوا الشيطان". هذا الشاعر الذي عرض كان مصداقا للشيطان, ففي ضوء ما سبق, نفهم أن مضمون كلامه كان شيطانياً, كما أن المهاجرين و الأنصار حين قال بعضهم لبعض "يا للمهاجرين" و "يا للأنصار" قال النبي "دعوها فإنها منتنة", فليس المنتن هو نفس القول, و لا النداء, و لا طلب الأنصار على القضية, و إنما المنتن هذا المضمون الخاص الذي هو التحزب السيء في الأمة الواحدة. كذلك هنا النبي قال عن شاعر معين أنه شيطان, فجاء الاستنباط المغلوط ليزعم أن كل شاعر شيطان, فهل كان عبد الله بن رواحة شيطانا, و بأمر النبي تشيطن ! و هل كان النبي يقول "هيه" ليستمع بإرادته لمائة بيت من الشيطان أمية بن أبي الصلت. السياق يقيد الكلام. و هذا السياق فيه ذكر شاعر معين, و لو نقل لنا الراوي مضمون كلام ذلك الشاعر لعرفنا وجه شيطنته, أما إذ أبهم فلا حجّة تامة بروايته, و أقصى ما يؤخذ منها أن الناطق إما أن يكون شيطانا أو ملاكا, فإن نطق عن الباطل كان شيطانا و إن نطق عن الحق كان ملكا, سواء كان ذلك بشعر أو بغيره.

4-(روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه كان يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه و نفخه و نفثه. قالك؟ و همزه المؤتة, و نفخه الكبر, و نفثه الشعر).
أقول: هذا تابع لسابقه. ثم لا أدري إن كان تفسير النفث بالشعر هو من قول النبي أو من تفسير ابن مسعود أو من أحد الرواة, فإني أكتب الآن من الذاكرة عموماً. فإن كان قول النبي فهو تابع لما مضى, و إن كان قول غيره فيكون محدودا بفهم المفسر, و أرجّح أن يكون من قول الراوي ابن مسعود أو غيره, و هو ضعيف جدا, لأن النبي ما كان ليستعيذ من قول الشعر و قد قال الله له "و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له", فإن كان لا يعلمه فلا يمكن أن يقوله, فالإستعاذة من ذلك تشبه استعاذة الإنسان من أن تكون له أربعة قرون في رأسه, استحالة تغني عن الإستعاذة. و الله و رسوله أعلم. في جميع الأحوال, هو تابع لسابقه على أي وجه جاء.

5-("نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم أن يُستقاد في المسجد و أن يُنشد فيه الأشعار و أن تقام فيه الحدود" – "نهى عن الشراء و البيع في المسجد و أن تُنشد فيه الضالة و أن يُنشد فيه شعر و نهى عن التحليق قبل الصلاة يوم الجمعة") ثم علق الكاتب (طبعا اليوم ما شاء الله..خطباؤنا كلهم يقولون الشعر ليس في المساجد فقط بل على المنابر, مخالفة قبيحة لأمر النبي صلى الله عليه و سلم, صعدوا المنابر بفضل هذا النبي, فلما اعتلوه تحدثوا ب "أبغض الحديث إليه" و علماؤنا "ورثة الأنبياء!!" لا ينهونهم!).
أقول: هذا الكاتب نقل تصحيح بعض الروايات عن الألباني, فيبدو أن الكاتب و من أسلوبه الغبي و الاختزالي أنه سلفي, فليس من الغرائب أن ترى من السلفية مثل هذا التهريج و التشغيب.
أراد هذا المغفل أن يستدل على إبطال الشعر بالنواهي النبوية المذكورة أعلاه, لكن ليته تأمل و لو قليلا في أن كل ما ذكره من النواهي هو أمور مشروعة بل بعضها واجب و إقامته أمر عظيم في الدين! الاستقادة جائزة شرعا, إقامة الحدود واجب شرعا (و السلفية عندهم هوس بإقامة الحدود لا أدري لماذا لم يلتفت إلى هذه النكتة, البيع و الشراء حلال, أن تنشد ضالتك جائز و أحيانا يكون واجب, التحليق جائز و أحيانا يكون هو الأفضل. وسط هذه النواهي الجائزة و الواجبة ذكروا أن النبي نهى عن إنشاد الشعر في المسجد. فإذن و فقط بحكم المجاورة و بغض النظر عن أي دليل آخر يصير إنشاد الشعر من حيث هو كذلك عمل جائز أو واجب, لكن خارج المسجد. ذكر هذا الغافل الحجة التي تقطعه و هو لا

يدري. لو كان النبي ينهى عن قول الشعر, و لو كان الشعر من حيث هو شيطاني, فكيف يخصص النبي النهي بالمسجد و ليس بكل مكان آخر. هذا أولا. و ثانياً ليس كل ما نهى النبي عنه هو أمر منهي عنه مطلقا, بدليل أنه نهى عن زيارة القبور حين كان الناس يزورونها لغير غايات صحيحة في دينه ثم لما اعتدلت نفوسهم و استنارت عقولهم أمرهم بعكس ذلك تماما و قال "ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة", كذلك الشعر الذي كان في زمن النبي كان كما مر معنا الغالب عليه أنه شعر جاهلي, بالتالي يشتمل على الفكر الجاهلي و القيم الجاهلية و الأنفاس الجاهلية, و النبي يريد أن يدخل فكر و قيم و أنفاس إسلامية قرءانية, فكما أن الطبيب يعزل المريض عن نوع طعام معين حتى لو كان حلالا طيبا لكن لأن المريض نفسه يحتاج إلى تركه لفترة حتى يصح كذلك نفهم لماذا نهى النبي عن إنشاد الشعر في المسجد في فترة ما لو صح ذلك, لأنه قد مر أن النبي استمع للشعر في المسجد بل شاهد الحبش يلعبون بالحربة في المسجد. النبي نهى أن يُكتب عنه غير القرءان, و أمر من كتب عنه غير القرءان أن يمحه, فيأتي بعض المتسرعين و يفهم أن كل حديث نبوي يجب أن يمحى و نأخذ بالقرءان وحده حسب الصورة, لكن الكاتب بالتأكيد لا يقبل ذلك بالرغم من أن نهي النبي عن كتابة حديثه وارد في صحيح مسلم أيضاً على ما أذكر, فكما أن ذلك النهي مقيد بقيود أخرى و بوقائع أخرى تثبت أن النبي كان يأمر و يجيز كتابة حديثه فكذلك هنا حين نهى عن إنشاد الشعر في المسجد يجب أن يتقيد ذلك بالأحاديث و الوقائع الصحيحة الأخرى.

أما عن تعليق هذا السلفي البغيض فإنه مبني على الأباطيل التي استنبطها من الروايات السابقة و ما بني على باطل فهو باطل فلا تحتاج إلى رد مستقل. لكن يكفي النظر في تعلقه لترى ما يدور في عقله و الغاية التي يريد إصابتها بمقالته. يريد أن يظهر أن "كل" الخطباء و في "كل" المساجد هم مجموعة من الناس الذين يخالفون أمر النبي مخالفة قبيحة, و ينكرون فضل النبي عليهم, و كذلك "كل" علماء الأمة مضيعون للنهي عن المنكر و كأنهم يقبلون ذلك مرحبين به و كأنهم يحبون أن يروا تلك المخالفة القبيحة حسب زعمه لأمر النبي صلى الله عليه و سلم. باختصار: هذا فكر يشبه الفكر الداعشي و أشباهه. محاولة لعزل الجهلة من الصغار و ضعاف العقول و أهل عدم الاطلاع و التسرع في الاستنباط و الأخذ بشيء لا يستحق أن يسمى حتى الأخذ بالظواهر لأن ظواهر الروايات التي نقلها و غيرها كاف لرد نتيجته. كل العلماء و كل الخطباء و كل المساجد تخالف أمر النبي بوقاحة و كفر نعمة. يعني لا تثق بكل العلماء, و لا بكل طريقة علماء المسلمين على ممر القرون في تعليم العربية و القرءان و أشرف الفنون الإنسانية الذي هو الشعر, و لا تذهب حتى إلى المساجد لأن فيها ذلك المنكر العظيم-لا أدري إن كان يصل إلى هذه المرحلة لكني لا أستبعد ذلك, فإن الذي يرمي كل العلماء بما رماهم به هذا الخبيث لا يُستبعد منه ذلك. أقطع بأن الكاتب سلفي و من أخسّهم أيضاً, لأنه يستعمل طريقتهم: الرواية ثم تصحيح الألباني-و كأن له قيمة في عرض علماء الحديث- ثم الاستنباط المتسرع المختزل السفيه ثم تجريم الأمة و تكفيرها –كفر ملة أو كفر نعمة أو كلاهما -و الطعن فيها, و بعد ذلك لا يبقى إلا الخروج عليها بالسلاح كما هي عادتهم ,وبعد الطعن فيها بمثل ذلك الطعن تكون مقاطعة الامة و الخروج عليها أقرب إليهم من شراك نعلهم الذي تشبهه أدمغتهم.

6-(عن قتادة في قوله "و ما علمناه الشعر وما ينبغي له" قال: قيل لعائشة: هل كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يتمثل بشيء من الشعر. قالت: كان <أبغض الحديث إليه>, غير أنه كان يتمثل ببيت أخي بني قيس فيجعل آخره أوله و أوله آخره, فقال له أبو بكر: إنه ليس هكذا. فقال نبي الله صلى الله عليه و

سلم "إني والله ما أنا بشاعر و لا ينبغي لي") و الكاتب هو الذي وضع "أبغض الحديث إليه" بين قوسين ليبرز العبارة من النص, ثم علّق الكاتب (لاحظ كيف كسّره و خرّبه متعمدا).
أقول: أوّلًا النفي في قوله تعالى "وما علمناه الشعر وما ينبغي له" له تكملة تكشف المنفي ما هو و هي قوله تعالى "و ما ينبغي له إن هو إلا ذكر و قرءان مبين". فإذن المقصود الأول من الآية هو أن القرءان ليس شعراً, و هذا أمر معلوم, لأن الشعر في أصله-بغض النظر عن الإلهام من عدمه-هو صناعة بشرية, و القرءان كلام الله, فالقرءان ليس شعراً. أما كون النبي بعد ذلك يقول الشعر أو لا يقوله فليس من جوهر التفريق بين القرءان و الشعر, و لكن-و هنا نقطة مهمة جدا في هذا البحث كله-و لكن الله تعالى و من باب زيادة الحجة و الوضوح الخاص برسول الله صلى الله عليه و سلم و مقامه في النبوة و الرسالة قد جعل نبيه في حالات مخصوصة به ليست من الفضائل في غيره و لا تنبغي لغيره بل النبي نفسه كان أوّل من يسعى في إيجاد عكسها في غيره. مثال ذلك القراءة و الخط. قال تعالى "و ما كنت تتلو من قبله من كتاب و لا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون". العلّة في عدم تلاوة النبي للكتب و خطّها بيمينه ليس إلا "إذا لارتاب المبطلون" فإذن هي لرفع الريب و مزيد إيضاح للحجّة. و سواء فهمنا من هذه الآية أن النبي بعد نزول الكتاب عليه صار يتلو من كتاب و يخطّه بيمينه-و هو قول الأقلية-أو بقي على حالته الأولى من الأمية بالمعنى الشائع-و هو قول الأكثرية-فإن القولين لا يُغيّرا من حقيقة أن النبي كان إلى سن نزول الوحي عليه لا يتلو من كتاب و لا يخطّه بيمينه. و السؤال الآن: هل لأن الله جعل نبيه على هذه الشاكلة يعني أن كل إنسان ينبغي أن يكون على هذه الشاكلة و أنها فضيلة في حد ذاتها؟ و الجواب الواضح: كلا. و لا النبي نفسه كان يرى ذلك, بل كان يحث على تعليم الناس التلاوة من الكتاب و الخطّ, حتى النساء و حتى الصبيان, و كان يحرر أسرى الحرب من المشركين في مقابل تعليم صبيان المسلمين التلاوة و الخط. عدم تعليم الله لنبيه الخط مثل عدم تعليمه الشعر: إنما كان ذلك من أجل خصوصية الرسالة لا غير. و ليست فضيلة في غيره. و الجاهل يريد أن يقول أن عدم علم النبي بالشعر يعني النهي المطلق عن تعلم الشعر, و جوابه: عدم علم النبي بالتلاوة من كتاب و الخط يعني النهي المطلق عن تعلم التلاوة من كتاب و الخط. و التالي باطل فالمقدم مثله.
ثانياً عائشة التي يكثر الكاتب من النقل عنها, و يكثر من الترضي عليها و تسميتها "أمنا", عائشة نفسها كانت من أعلم الناس بالشعر, و في ما نقله الكاتب شهادة على شيء من ذلك, و من المعلوم أن عائشة كانت تحفظ تقريبا عشرة آلاف بيت من الشعر. و حتى أبو بكر والدها كان من العلماء بالشعر, حتى في الرواية محل الكلام الآن يظهر أن أبا بكر كان يحفظ البيت الصحيح مما يعني استحضار الأبيات الشعرية على البداهة.
ثالثاً الكاتب المغرض قرر أن يجعل بعض النص بين قوسين ليبرزه لكنه أغفل مضمون بقية النص الذي يدل على عكس ما يريده. لأن السؤال كان هل كان النبي يتمثل بشيء من الشعر, فقالت عائشة أنه كان يتمثل ببيت أحد الشعراء, مع التقديم و التأخير المذكور, فإذن النبي ما كان يرفض الشعر مطلقاً, و لو كان يرفضه مطلقا و لا يرى فيه فائدة و كان يرى أن القرءان أو حديثه كاف كفاية مطلقة من كل وجه في تبيان المعاني, فلماذا حتى يتمثل ببيت أحد الشعراء و لو مع التقديم و التأخير. النبي ما كان يتمثل بشيء من كلام اليهود و النصارى و أسفارهم, و غضب حين رأى عمر بن الخطاب يتناول كتبهم, هذا لأن للنبي قول حازم في ذلك الكلام و لأسباب خاصة ليس هنا محل الكلام عنها, المهم أن النبي حين يرفض شيئا رفضاً باتّا يظهر عليه ذلك حالا و قولا و فعلا, إلا أننا لا نجد مثل ذلك الحال و لا القول و لا

الفعل فيما يتعلق بالشعر. فقال كان يرتاح إلى سماع بعضه كما مر في شعر أبي الصلت, و كان يتمثل ببعضه و لو بتقديم و تأخير أو عدم إعراب حرف منه, و كان يأذن بقوله في حضرته و إنشاده له و مدحه و مدح أصحابه به و إن كانت مقدمة الشعر الذي مدح به فيه غزل و وصف حيوانات و أسفار و حكم كما في "بانت سعاد". الحاصل في هذه الرواية عائشة أقرّت أن النبي كان يتمثّل لشيء من الشعر, فإذن ليس في الرواية ما يريده الغافل منها.

رابعاً لننظر في التقديم و التأخير. هل كان تقديما و تأخيراً متعمدا؟ بالرغم من أن النبي قدّم و أخّر في البيت, فإن عائشة علمت أن المقصود هو بيت "أخي بني قيس", أي لم تعتبره كلاما آخرا بالكلية, بل أبقت نسبته للشاعر المذكور. ثم أبو بكر قال للنبي "إنه ليس هكذا", فهو أيضاً قد عرف بأصل البيت ما هو و عرف ترتيبه الصحيح. و قول النبي في الجواب "إني والله ما أنا بشاعر و لا ينبغي لي". الفائدة الأولى من هذا الجواب على فرض صحة الرواية: أن رواية بيت من الشعر كافية في تسمية الشخص شاعرا, فالشاعر ليس فقط الذي يخترع الشعر بل الذي يقوله مكررا له أيضاً, و هذا أصل مهم يفيد في قضايا النبوة و الرسالة, فكما أن الذي يبلّغ عن النبي "و لو آية" يعتبر كأنه قد بلّغ أي أنه صار بمنزلة الرسل فهو رسول رسول الله, كذلك الذي يقول و لو بيتا من الشعر فكأنه صار شاعراً. و من البديهي أن النبي ما كان يستطيع أن يقدم و يؤخر في البيت إلا إن كان عارفاً بالترتيب الصحيح للبيت, فإذن حتى لو لم ينطق النبي بالبيت الصحيح فإنه قد قاله في سرّه أو شعر به ذهنه على ترتيبه الصحيح. ولو أراد النبي اجتناب الشعر كلّه و تعليم الأمة ذلك لما تكلّف التقديم و التأخير أو حذف حرف من البيت من أجل أن يتمثل بشيء من الشعر, فالمفهوم أن النبي أراد أن يعلم أمته أهمية الشعر و وجوب المحافظة عليه, و لذلك هو بنفسه قاله و تمثل به إلى أقصى حد يستطيع أن يقوم به من دون أن ينقض الغاية الإلهية من عدم تعليمه الشعر.

7-(عن عائشة قالت: ما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم شعراً قط و ما أتم إلا بيتاً واحداً "تفاءل بما تهوى يكن فلقلّما يُقال لشيء كن إلا تحقق" و لم يقل "تحققا" لئلا يعربه فيصير شِعرا) و علّق الكاتب (هذا دليل على أن حتى البيت الواحد من الشعر لا ينبغي للرسول صلى الله عليه و سلم.. فما بال وعاظ اليوم ممتلئون بالشعر).

أقول: أنت أجبت نفسك أيها الأحمق. "لا ينبغي للرسول". و للرسول فقط. أما غيره فينبغي لهم ذلك و من كمال تعلم اللغة العربية تعلم الشعر. ثم إن الرسول قد استعمل البيت المذكور, مما يدل على أن معناه شريف و مقبول له, فأراد النبي إظهار وجود الخير في بعض الشعر لدرجة أنه استعمله كلّه إلا آخر حرف منه, و هذا يدل على أن مفهوم الشعر هنا المقصود به شكله لا مضمونه, أي ظاهره الوزن فيه, و النبي هنا لم يستعمل العربية الفصيحة التي توجب إعراب "تحقق" "تحققا" بالرغم من أنه أفصح من نطق بالعربية, فضحى بفصاحته من أجل الإبقاء على الغاية من عدم تعليمه الشعر التي هي رفع أي ريب عن مقام نبوّته و امتياز رسالته و ربانية مصدره. و قد قال النبي حديثا في مدح الشعر و هو من أعظم الأحاديث لكن الكاتب السلفي البغيض لم ينقله و هو قوله صلى الله عليه و سلم "إن من الشعر لحكمة", و معلوم أن هذا الحديث النبوي لو ضممناه إلى أصله القرءاني "يؤت الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" فإن بعض الشعر يصير مصداقا للخير الكثير, و يصير له مبدأ إلهي لأن الحكمة من إيتاء الله و تجلي اسمه الحكيم. من يريد الإنصاف و العلم-أمران لا يفهمها السلفية-ينقل كل وجوه الشيء و لا يكتم بعضها لأغراض خبيثة في نفسه المدنسة.

8-(قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "الأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعرا") ذكر رواية البخاري, ثم علّق الكاتب (سيقولون: نعم هو نهى أن نمتلئ شعراً لكن القليل منه لا بأس به. نقول له: جيد إذاً املأ جوفك بقليل من القيح لا بأس به!! بل هذا القيح خير لك ..أقسم بالله أن القيح خير لك.. قالها رسول الله صلى الله عليه و سلم).

أقول: قول الرسول: بعض الشعر حكمة و بعض الشعر قيح. هذا هو المفهوم الكامل من مجمل الأحاديث. و هو أمر صحيح لا يرتاب فيه عاقل. كما أن بعض الكلام عن الإسلام نور و بعض الكلام عن الإسلام و باسم الإسلام ظلمات بعضها فوق بعض ككلام السلفية مثلا و هو من مصاديق القيح و إن كان نثراً. بعض النثر أضواء و بعض النثر هباء. هذا أوّلًا.

ثانياً التعليق السمج للكاتب و محاولة التفلسف التافهة التي قام بها هي كما ترى. الشيء الوحيد الأسوأ من السلفي هو السلفي الفلسفي. لا يوجد عالَم معتبر يقول نمتلئ ببعض القيح, قيّحت جهنم أجوافكم. لكنهم يقولون: الحديث و إن كان عامّا بأنه مقتطع من سياقه-كما ورد في حديث أمسكوا الشيطان السابق ذكره, لكن توجد أحاديث أخرى تجعله مقيدا بالضرورة مثل "إن من الشعر لحكمة". ثم هل فعلا يحسب شبه عاقل أن الشيء الوحيد الذي حوّل بيت "تفاءل بما تهوى" الذي تمثل به النبي هو عدم ذكر حرف الألف في آخره و الذي يجعله غير معرب بحسب الفصاحة العربية. هل كان البيت قيحا بحرف ألف من "تحققا" ثم لم يصر قيحا حين لم يذكر حرف الألف. هل تلك الألف هي سبب تقيّح البيت. أي هذيان هذا. لا يريد القوم أن يفكروا, لا يريدوا حتى أن يقرأوا. لو كان أي بيت عربي مكوّن من شطرين لهما وزن حسب البحور المعروفة يجعل الكلام قيحا مرفوضا ونفثا شيطانيا, فماذا سيفعل هذا الأحمق و أشباهه بالآيات القرءانية التي يتلو بعضها بعضا و لها نفس الوزن و هي على بعض بحور الشعر المعروفة أو حتى لها بحور أخرى خاصة بها. أذكر أني قرأت قطعة لأبي نواس-من كتاب أخبار أبي نواس لأبي هفّان- ذكر أبا نواس فيها آيتين من كلام الله, لا تحضرني الآن و لكن لو رجعتم إلى ذلك الكتاب ستجدونها قطعاً و لو رجعت إليه و وجدتها سأضعها هنا أو من وجدها بعد نشر هذا الكتاب فليلحقها في حاشية هذا الموضع. و أذكر أن الآيتين كانت متعلقة بالجنّة. فهل صارتا من القيح لأن لهما وزن. و أحسب أننا لو درسنا كل آيات القرءان و حددنا وزن كل آياته, و هو ما أسميناه علم أوزان القرءان, سنجد الكثير من ذلك. الوزن شيء شريف, فما هو إلا المقدار و التقدير و مثل على الميزان الذي به خلق الله كل شيء "إنا كل شيء أنزلناه بقدر" و هو يستمد من هذه الحقيقة, و الخلق الموزون من سنة الله في خلقه "و من كل شيء موزون", ففكرة الوزن من حيث هي فكرة أمر شريف للغاية.

9-قال الكاتب و قد دخل في مصيبة كبيرة من حيث لا يشعر (بل اسمع ماذا قال النبي صلى الله عليه و سلم لمن كلّمه بال<سجع> الذي هو دون الشعر, و السجع ضرب من ضروب الشعر) احفظ جيّدا قوله و إقراره "السجع ضرب من ضروب الشعر". ثم روى الرواية التالية (عن أبي هريرة: اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها و ما في بطنها. فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقضى رسول الله صلى الله عليه و سلم أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة. و قضى بدية المرأة على عاقلتها و ورّثها ولدها و من معهم. فقال حمل بن النابغة الهذلي: يا رسول الله كيف أغرم من لا شرب و لا أكل, و لا نطق و لا استهل, فمثل ذلك يُطلّ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم "إنما هذا من إخوان الكهان" من أجل سجعه الذي سجع) صحيح مسلم. ثم علق الكاتب (أما اليوم فخطباؤنا يبدؤون الخطبة بالسجع و ينهونه بدعاء فيه سجع! و إلى الله المشتكى).

أقول: صدقت والله, أحسن ما قلته إلى الآن هو "إلى الله المشتكى" منك و من أمثالك. أي ابن الجاهلة, ألا تقرأ القرءان, ألا تقرأ حديث رسول الله, ألا تقرأ دعاء رسول الله و دعاء أصحابه و التابعين. إن كان مقصود النبي من الكهانة هو مجرد ذكر كلمات لها سجع, فكيف تفعل بقوله تعالى "قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد و لم يولد. و لم يكن له كفوا أحد". أهذا سجع كهان! و القرءان طافح بهذا النمط. بل بعض السور من أوّلها إلى آخرها لها قافية واحدة, مثل سورة طه. و كيف تفعل بقول النبي و دعائه "اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتي بيدك ماض فيك حكمك عدل فيك قضاؤك" أو "أعوذ بك من علم لا ينفع و قلب لا يخشع و دعاء لا يسمع و بطن لا تشبع" أو كما قال في ترتيبه, هل هذا من سجع الكهان. بنفس تفكيرك الذي هو لا تفكير, قال خصوم الإسلام في القرءان أنه من سجع الكهان, و لنفس السبب الأبله الشكلي المفرط الذي جعلك تقول ما تقول. ثم ينقل الكاتب رواية أخرى (وصّت أمّنا عائشة رضي الله عنها أحد الخطباء فقالت "انظر السجع من الدعاء فاجتنبه فإني عهدت رسول الله صلى الله عليه و سلم و أصحابه لا يفعلون إلا ذلك يعني لا يفعلون إلا ذلك الاجتناب) ثم علق الكاتب (لكن خطبنا اليوم ما بين سجع و شعر و يفعلونها فخراً بفصاحتهم). مرّة أخرى أيها الغافل قد أجبت نفسك بنفسك, إنما جاء النهي عن مثل ذلك حين لا يكون صادقا و نابعا من القلب و حين يكون ناتجا ممن يفعلون ذلك "فخراً بفصاحتهم" فقط لا غير. فهو مثل أي فخر آخر بأي شيء آخر, المقصود عدم الفخر و ليس تحريم و تجريم ذات الشيء. مثل الفخر بالملابس الطويلة, ورد النهي عنه, فليس المقصود أن نطرح كل الملابس و نمشي عراة, و إنما المقصود عدم التفاخر, و لذلك لما قال أبو بكر للنبي أنه يسبغ ثوبه قال النبي ما مضمونه أن ذلك الإنذار ليس لك لأنك لا تفعل ذلك تفاخرا و من باب الخيلاء و التكبر على الناس و الإسراف. كذلك الذي يتكلم بأي كلام, حتى الذي يتكلم "بقول خير البرية" كالخوارج-أعرني أذنك يا أخا الخوارج-قال النبي أن الخوارج يقولون "بقول خير البرية" فهل هذا يعني أن كل من يقول بقول خير البرية فهو خارجي, كلا, و إنما جّرم هذا القول لأمور أخرى أحاطت بالقائل و نفسه و سلوكه. و كذلك في الدعاء, ينبغي أن يكون صادرا من القلب كشرط أوّلي, فإذا اجتمع صدق القلب مع جمال اللفظ فهو الكمال الذي دل عليه القرءان و ورد في السنة, فآيات القرءان و أدعية السنة فيها جمال ظاهري لفظي أيضاً, و من ذلك الجمال السجع أحياناً. فيصير المفهوم من السجع المنهي عنه و الذي كان يجتنبه النبي و أصحابه ليس السجع بمعنى مقاطع من الكلام لها قافية واحدة أو تتنقل بين قواف متعددة بترتيب ما, و لكن السجع بمعنى تكلّف تزويق الكلام و زخرفته إما للإغراء بمضمونه الباطل-كما في الرواية الأولى عن الهذلي-و إما للتفاخر على الناس مع غياب صدق الوجدان و الاعتقاد بالمضمون و دقّته-كما في الرواية الثانية عن عائشة, و كذلك نستفيد من قول عائشة للخطيب أن المقصود الأساسي من الخطبة هو مخاطبة الناس لا تنميق الألفاظ, فإن كان الناس بالنحو الذي يفهمون فيه اللفظ المنمق و يستجيبون له و كان الخطيب ممن ينطق بالصواب حسب المضمون و ليس همه فقط صناعة الألفاظ المسجعة, فذلك نور على نور, أما لو كان الأمر على غير ذلك فالأولى مراعاة المضمون و الوصول لقلوب الناس بالكلام المنثور. و تجد في القرءان و كلام النبي صلى الله عليه و سلم و أصحابه كل أنواع الكلام. و لا أدري كيف لم يلتفت هذا الغافل إلى أن الطعن في أي كلام له سجع كيفما كان و أيا كانت ظروفه هو طعن في القرءان و في النبي و في أصحابه كذلك. حجج السلفية مثل بيت العنكبوت, بل فيهم سلبية أكبر لأن العنكبوت لا ينقض بيته بنفسه و السلفي ينقض بيته بنفسه و يخرب حجّته بذاته. "نسوا الله فأنساهم أنفسهم".

10-(قالت أمنا عائشة رضي الله عنها "كنت عند أبي بكرحين حضرته الوفاة, فتمثّلت بهذا البيت "من لا يزال دمعه مقنعا-يوشك أن يكون مدفوقا". فقال: يا بنية <لا تقولي هكذا> و لكن قولي "و جاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد") القوسين على "لا تقولي هكذا" من وضع الكاتب ليبرز العبارة و لم يستعمل نفس شكل القوس الذي استعملته و لا عبرة بذلك. ثم علّق الكاتب (انظر لفعل أبي بكر رضي الله عنه. أبوبكر أغناه الله بالقرآن, عرف أن الشعر مقبوح, فلم يتورع عن نهي ابنته حتى و هو على فراش الموت. رضي الله عنه و رضي الله عن ابنته أم المؤمنين و أرضاها).

أقول: لا ينقضي العجب من القوم. أعد قراءة الرواية. أوّلا عائشة "أمنا و أم المؤمنين رضي الله عنها" قد تمثّلت ببيت من الشعر, و والدها على فراش الموت, يعني من شدة اهتمامها و استحضارها للشعر, حتى بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم, أنشدت الشعر حتى في حضرة والدها "خليفة المسلمين". فإذن عائشة تعلم أن التمثل بالشعر ليس محرما و لا مقبوحا كما يزعم الغافل. و لو كانت عائشة قد فهمت عن رسول الله- و هي التي روت أكثر الأحاديث في الشعر و علاقة النبي به كما نقل الكاتب نفسه- أن الرسول حرّم الشعر أو منع من قوله أو أي شيء من هذا القبيل لانتهت عن الاهتمام بالشعر و التمثل به مطلقاً. لكن هذا لم يحدث. و الغافل لا يريد أن يقرّ بهذه النتيجة المنطقية السهلة الواضحة المنصوص عليها. عائشة تروي عن نفسها أنها تمثّلت ببيت من الشعر, فإذن التمثل بالشعر جائز. و على فرض أن أبا بكر عارض من أجل ذات الشعر لا من أجل مضمونه أو الأولوية, فإن أبا بكر صاحب النبي و عائشة زوج النبي, فتعارض القولان أو لا أقل يوجد أكثر من قول في المسألة, و قد أمرنا الله أزواج النبي بأن يذكرن ما يتلى في بيوتهن من آيات الله و الحكمة.

ثانياً لو فهمت عائشة أن الرسول نهى عن قول أي بيت شعر بالكامل مع إعرابه و إتمامه و عدم تكسيره و تخريبه, للرواية السابقة, لما كانت تمثّلت ببيت شعر كامل و تام و مُعرب. و لا ننسى أن عائشة هي التي روت رواية عدم إتمام النبي للبيت حين تمثل به, و أبو بكر و عائشة هما بطلا الرواية التي قدّم النبي فيها و أخّر في البيت. و مع ذلك عائشة هنا تمثّلت ببيت شعري تام, و أبوبكر لم يقل لها: يا بنية قدّمي و أخّري في البيت كما فعل النبي, أو شيء من هذا القبيل. ففعل عائشة مع كونها هي الرواية لرواية عدم الإتمام و رواية التقديم و التأخير, يعني أن عائشة لم تفهم من تلك الحوادث ما فهمه "ابن" أم المؤمنين الذي صبّ الهراء صبا صبّا في مقالته هذه.

ثالثاً السلفي الأبله أراد أن يمدح أبا بكر فقدح عائشة. حين يقول أن أبابكر (أغناه الله بالقرأن..عرف أن الشعر مقبوح..فلم يتورع عن نهي ابنته) فهذا يعني بالضرورة أن عائشة لم يغنيها الله بالقرأن, و لم تعرف أن الشعر مقبوح, و لم تتورع عن قول الشعر أثناء كون والدها على فراش الموت. و بعد أن قدح عائشة بهذا القدح المفهوم الشنيع, أنزل عليها أنواع الترضي و الألقاب العالية. فتأمل في مدى إنصافنا حين نسلب عن القوم العقل.

رابعاً أبو بكر في هذه الرواية يكون ذامّا لنفسه ذمّا شديدا. لأنه حين طلب أن تقرأ عليه آيات سورة ق "و جاءت سكرة الموت بالحق" يكون قد رأى نفسه مصداقاً لتلك الآيات و العياذ بالله. لأن الآيات تتحدث عن غافل كافر و لا تتحدث عن المؤمنين. "و جاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد... لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد...ألقيا في جهنم كل كفار عنيد". فهل كان أبوبكر مصداقاً لهذه الآيات؟ حتى يستدعيها لنفسه؟ أدع ذلك لمن يصحح هذه الرواية.

خامساً على فرض أن أبابكر إنما قصد شيء من التواضع و لوم النفس على تقصيرها بسبب كماله, فإن اعتراضه على عائشة لا يكون لأن عائشة قالت شعراً بل من أجل معنى الشعر الذي قالته. و هذا هو الفارق الجوهري الذي لا يريد الحمار الحامل للأسفار أن يفقهه. البيت الذي تمثّلت به عائشة يقول (من لا يزال دمعه مقنّعا-يوشك أن يكون مدفوقا) تشير بذلك إلى نفسها, فالدمع في عينها مستور و قد تنبأت بموت والدها فقالت "يوشك" أن يموت و سيصير دمعي مدفوقاً من الحزن عليه. أبوبكر اعترض و ذكر آية "و جاءت سكرة الموت بالحق" مما يعني أنه هو نفسه قد تنبأ بموته. و هو يريد من ابنته أن تقرأ عليه الآيات التي تذكره بالآخرة لا الأبيات التي تذكره بحزن ابنته و حبيبته عليه. فالأولى بالميت أن يستقبل ما سيأتيه لا ما سيخلّفه. و أحد أهم أسباب ذلك في نظرنا هو أن النفس حين تفارق الدنيا كلّما كانت أكثر رغبة في تركها و حبّا للموت لأن فيه لقاء الله, أحب الله لقاء العبد و حسن استقباله في الآخرة, كما ورد في حديث حب و كره لقاء الله. فعندما تذكّر عائشة والدها بأنها ستحزن عليه و يتدفق دمعها على فراقه, سيميل قلب والدها إليها و يحن عليها بالتالي يتعلق بالدنيا أكثر. فأراد أن تخلص نفسه من التطلع للدنيا بذكر الآيات الخاصة بالآخرة. و لو أراد أبو بكر مجرد نهي عائشة عن قول الشعر لنهاها عن قوله و حسب. و لذلك عندما نهاها قال "لا تقولي هكذا و لكن قولي و جاءت سكرة". لاحظ "لا تقولي هكذا" هكذا ترجع إلى مضمون الكلام لا صورته. و لو أراد النهي عن الصورة الشعرية و لم يلتفت إلى الكلام لقال: لا تتمثلي بالشعر و لكن عليك بتلاوة القرءان. مثلا. هذا تعليق من يعارض الصورة. و ليس هذا ما رأيناه. بل رأيناه ينتقل من مضمون إلى مضمون. و حتى أمرها بتلاوة القرءان و ليس بالتمثل ببيت آخر من الشعر, يرجع إلى السبب الماضي و هو أن الشعر مهما كان هو صناعة إنسانية و منسوب للإنسان حتى لو كان بإلهامات روحانية و لا أقل هذا هو حال الشعر عموما مما كان قبل نزول القرءان, بينما القرءان تجليات إلهية, و أثناء الموت من المفضل أن يتعلق الإنسان بالإلهيات و ليس بالإنسانيات, فسماع كلام الله يجذب القلب لله عند الموت بالتالي يزيد من الشوق إلى لقائه, و من ثم يحب الله لقاء العبد.

أخيراً قد كنت ذكرت أن الشيء الوحيد الأسوأ من السلفي هو السلفي حين يتفلسف, و أحب أن أزيد هنا أن لا شيء ينفر القلوب السليمة من الإسلام مثل سماع مواعظ السلفية. هو كلام غبي يخرج من قلب أسود شقي, و حتى لو قالوا من قول خير البرية أحياناً فإن عفن قلوبهم ينعكس على أقوالهم فيحيط بها كغمامة سوداء. و مرة أخرى, يريد الغافل أن يستدل بأبي بكر على مقالته الشنعاء في رفض الشعر, مع جهله بأن أبا بكر كان أيضا من أهل الشعر و العلماء به. و سبحان الله على مثل هذه الأذهان التي تُفرح الشيطان.و يشهد لذلك دليل آخر و هو التالي:

في صحيح البخاري, كتاب فضائل المدينة, باب كراهية النبي صلى الله عليه و سلم أن تُعرى المدينة, عن عائشة (مرة أخرى عائشة, فتأمل) "لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة, وُعك أبو بكر و بلال, فكان أبوبكر إذا أخذته الحُمّى يقول:

كل امرئ مصبح في أهله . و الموت أدنى من شراك نعله

و كان بلال إذا أقلع عنه الحمى يرفع عقيرته يقول:

ألا ليست شعري هل أبيتّن ليلة . بواد و حولي إذخر و جليل

و هل أردن يوما مياه مجنة . و هل يبدون لي شامة و طفيل

و قال: اللهم العن شيبة بن ربيعة و عتبة بن ربيعة و أمية بن خلف كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء. ثم قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "اللهم حبب إلينا المدينة كحبّنا مكة أو أشدّ, اللهم بارك لنا في صاعنا و مدّنا, و صححها لنا و انقل حماها إلى الجحفة". قالت: و قدمنا المدينة و هي أوبأ أرض الله. قالت: فكان بطحان يجري نجلا. تعني ماءً آجناً".

أقول:

أوّلًا بعد أكثر من عشر سنوات من صحبة أبي بكر و بلال رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه و سلم, لم يفهموا منه شيئا في الشعر يمنعهم من أن ينشدوه, حتى في حالة المرض.

ثانياً النبي حين سمعهما ينشدان الشعر لم يُعلّق بشيء لا من حيث ظاهر الشعر و لا من حيث مضمونه و إنما دعا بما دعا به استجابة لحالتهما و ما قاله.

ثالثاً نزلت سورة الشعراء كلّها بمكّة, و آخر آيات منها رُوي عن ابن عباس أنها نزلت بالمدينة بالرغم من وجود رواية أخرى عن ابن عباس أنها نزلت بمكة. فقول الكافّة إذن أنها نزلت بمكّة. و مع ذلك لم يفهم لا أبا بكر و لا بلال من خاتمتها شيئاً ينهى عن قول الشعر و التفاعل مع الأحداث و الوقائع بالشعر.

رابعاً الرواية عن عائشة عن أبيها أبي بكر, و هذا يزيد من قوة اليقين بما مضى من كلام عن كون عائشة و أبي بكر لم يكن موقفهما من الشعر كما يُصوِّر الكاتب. و هذه الرواية في صحيح البخاري رحمه الله. بل إنها عن عائشة بواسطة هشام عن أبيه عروة الذي هو من أهم الرواة عن عائشة و هي خالته بعد. فهذه الرواية عن "الصدّيقة بنت الصدّيق" و بنت "خليفة رسول الله" كافية لردّ كل ما مضى من هذيان صاحب المقالة و أشباهه. و حسبنا الله.

11-(أخرج ابن حبان في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما نزلت "تبت يدا أبي لهب" جاءت امرأة أبي لهب إلى النبي صلى الله عليه و سلم و معه أبو بكر فلما رآها أبو بكر قال: يا رسول الله إنها مرأة بذيئة و أخاف أن تؤذيك فلو قمت. قال "إنها لن تراني". فجاءت فقالت: يا أبابكر إن صاحبك هجاني. قال: لا <و ما يقول الشعر>. قالت: أنت عندي مُصدَّق. و انصرفت. فقلت: يا رسول الله لم ترك. قال "لا لم يزل ملك يسترني عنها بجناحه").

أقول: أراد أن يستدل الكاتب بقول أبي بكر "و ما يقول الشعر". و كأنه يأتي بجديد. عندنا القرءان الذي قال "و ما علمناه الشعر". فأي فائدة من هذا القول إذن. عجيب أمرك أيها السلفي. ألست قبل قليل تقول أن من فضائل الصدّيق رضي الله عنه أن الله أغناه بالقرءان. فما بالك لا تستغني بالقرءان الذي نفى عن النبي العلم بالشعر.

ثم إن المرأة في الرواية وصفت سورة "تبت يدا أبي لهب" بأنها هجاء, أي اعتبرت السورة كهجاء لها و الهجاء من أصناف الشعر العربي. فجاء رد أبو بكر "لا و ما يقول الشعر". فالمرأة نسبت الهجاء لمحمد, فرد أبو بكر "لا" لأنه يؤمن أن القول قول الله لا قول محمد. و المرأة اعتبرت سورة المسد شعرا من صنف الهجاء, فرد أبو بكر "و ما يقول الشعر" لأن القرءان ليس شعراً. فنفي أبوبكر يرجع في الأصل إلى القرءان أي إلى نفي كون القرءان شعراً. مرّة أخرى, هذا ليس مضمونا جديدا و هو في نص القرءان. فحتى من هذا الوجه ليس للكاتب حجّة في هذه الرواية على ما يذهب إليه.

استطراد: كون هذه المرأة هنا و غيرها قد قال عن القرءان أنه شعر, كما ينص القرءان و وردت الروايات, بالرغم من كون القرءان ليس شعرا على نمط العمود الشعري المعروف, يدل على أن القوم إما كانوا يرون القرءان شعرا غير موزون تمام الوزن, و إما كانوا يرون الشعر كشيء ينطلق على معنى أوسع مما

صرنا نعتقد به بعد ذلك, و إما بالطبع أنهم كانوا يقولون كلاما غير مفهوم و يرمون النبي بأي تهمة فحسب و هو قول قوي كما نرى أن السلفية يرمون أي شيء بأي شيء بغير تدبر و لا وزن للكلام و هل السلفية إلا من مظاهر الجاهلية. ينبغي التأمل في هذه القضية.

12- أخيراً يقول الكاتب (لمن يحتج بحسان بن ثابت أو ابن رواحة أنهم يشعرون بين يدي الرسول صلى الله عليه و سلم) أقول: و يفترض أن في هذا حجّة قاطعة على بطلان ما يذهب إليه الكاتب و أشباهه. و قد كان الصحابة يرتجزون و النبي يرتجز معهم حتى أثناء بناء المسجد المعظم في المدينة المنورة و كذلك أثناء حفر الخندق و غير ذلك من مواطن معلومة, فحتى أثناء بناء بيت الله كان النبي و أصحابه يرتجزون, و كذلك علي بن أبي طالب عليه السلام كان يرتجز أثناء قتال مرحب في خيبر. و الأمثلة لا يحصيها إلا الله و المتبحرون في الأخبار. فماذا سيفعل الكاتب؟ تعالوا لننظر إلى الحركة البهلوانية التي سيحاول أن يحقق بها أغراضه الظلمانية.

(عن أنس قال: دخل النبي صلى الله عليه و سلم مكة في عمرة القضاء و ابن رواحة بين يديه يقول

خلّوا بني الكفار عن سبيله . اليوم نضربكم على تأويله

ضرباً يُزيل الهام عن مَقيله . و يذهل الخليل عن خليله

فقال عمر: يا بن رواحة، أفي حرم الله؟! و بين يدي رسول الله صلى الله عليه و سلم تقول هذا الشعر ؟!! فقال "خلّ عنه يا عمر، فوالذي نفسي بيده لكلامه أشدّ عليهم من وقع النَّبْلْ") و علّق الكاتب (ركز على فعل عمر رضي الله عنه لتعرف كيف كانوا يرون الشعر و كيف فهموا الرسول صلى الله عليه و سلم. لو كان الشعر ممدوحا فلم أصلا ينهاه عمر؟ أنكر عليه عند رسول الله صلى الله عليه و سلم لعلمه بشناعة الشعر!!).

أقول: أيْ خبيث، أيْ جرئ على الله و رسوله. كيف تجرؤ يا ابن النفس الكافرة على أن تصحح اعتراض عمر كما فعلت و أنت تقرأ أن رسول الله لم يُجز اعتراض عمر و رضي عن شعر ابن رواحة. أينهى ابن الخطاب عن المنكر و الشنيع و يقرّ رسول الله المنكر و الشنيع. من الواضح أنه من الملاعين الذين يقدّمون قول عمر على قول رسول الله من حيث يشعر أو لا يشعر، و كم له من نظير.

و بعد ذلك نقول أن ليس في الرواية لا ما استنبطه هذا الجاهل منها و لا حتى فيها أي حجّة له من أي وجه كان. أوّلًا لأن عمر بن الخطاب نفسه من أعلم الناس بالشعر و أشدّهم اهتماما به و هو من أهم من أمر بحفظ الشعر الذي هو ديوان العرب، و كان كما يروون يقول بيتا تقريبا في كل مناسبة تطرأ عليه. فاحتجاج الجاهل بعمر من أجل رفض الشعر مثل احتجاجه بعائشة من قبل، ذهب إلى بعض أهم الأشخاص اهتماما بالشعر و عناية به و حفظاً له و فهما له ليحتجّ على نقض الشعر من أصله.

ثانياً ليس في اعتراض عمر أي شئ يدلّ على زعم الكاتب أن عمر يرى الشعر شنيعاً، و الجاهل لم يحسن حتى قراءة اعتراض عمر. ابن رواحة تكلّم عن الضرب و القتال، فقال عمر و هو قارئ لكتاب الله الذي ينهى عن القتال في المسجد الحرام "يا ابن رواحة أفي حرم الله و بين يدي رسول الله تقول هذا الشعر". لحل المسألة لا تحتاج إلى أكثر من فهم ما قاله ابن رواحة، و أن كون الله نهى عن القتال في حرم الله، و رسول الله هو المبلغ لذلك النهي الإلهي، فاستغرب عمر من كلام ابن رواحة، حتى بينّ الرسول له ما بيّنه فسكت عمر. و ليزداد هذا الأمر وضوحاً على وضوحه، عمر لم يقل "بين يدي رسول الله تقول الشعر"، دقق، أو حسب كلمة الكاتب التافه "ركّز" في قول عمر، عمر لم يقل "بين يدي رسول

الله تقول الشعر"، لكنه قال "بين يدي رسول الله تقول هذا الشعر". فرق كبير و شاسع جدّا بين التعبيرين. مثال: لو جلب شخص قصعة فيها لحم خنزير و أهداها لرسول الله، فإننا سنقول له "بين يدي رسول الله تضع هذا الطعام". و الغافل فقط هو الذي يجيز له ذهنه أن يستنبط أننا نحرّم و نرفض كل الطعام. نعم لو أننا قلنا "بين يدي رسول الله تضع الطعام" قد-فقط "قد"-نقبل مثل ذلك الفهم. و مع ذلك يجب أن ننظر في السياق و القرائن و المقاصد و أفكار الشخص في غير ذلك الموقف. عمر اعترض على قول "هذا" الشعر، أي الشعر الذي يتكلّم عن القتال في حرم الله أو يشير إليه في ضوء نهي الله عن القتال في حرمه و جعله آمناً بالشروط المعروفة في الشرع و الاستثناء المعلوم. فحتى من هذا الوجه لا غرابة في قول عمر في بادئ الرأي و لا حجّة بالتأكيد لصاحب المقالة.

ثالثاً لاحظ تعبير النبي "خلّ عنه يا عمر، فوالذي نفسي بيده لكلامه أشد عليهم من وقع النبل"، و تحديدا ركّز على كلمة "كلامه". لم يقل النبي: لشعره أشد عليهم. لكنه قال "لكلامه أشد عليهم من وقع النبل". فاعتبر الشعر كلام. و هو كذلك. لذلك يُروى عن عائشة أنها قالت "الشعر كلام حسنه حسن و سيئه سيئ" أو شيئ من هذا القبيل كما ورد في أوّل كتاب العمدة للقيرواني يرحمه الله. فالنبي اعتبر الشعر كلاما، و معلوم أن الكلام من حيث أصله لا هو خير و لا هو شر، أو بالأحرى فيه الخير و فيه الشرّ، فيه الحكمة و فيه اللغو و القبيح، و عموما الكلام العربي فصيح دائما خير من حيث أنه كلام عربي فصيح يكشف عن خصائص اللسان العربي و قواعده بالتالي تكون دراسته و العلم به هي من تعلّم اللسان العربي الذي نزل القرءآن به. هذا أقلّ ما يقال. و إذا كان النبي قد اعتبر الشعر كلاما، فما بال أعداء هذا الكلام يغالون في رفضه و يسمونه بما يسمونه به من شرور. مرّة أخرى، لا إنصاف و لا تدقيق و لا فقه.

رابعاً قول الكاتب (لو كان الشعر ممدوحا فلم أصلا ينهاه عمر) كان ينبغي أن يكون: لو كان الشعر مذموما فلم أصلا خلّاه النبي. و قول الكاتب (أنكر عليه عند رسول الله لعلمه بشناعة الشعر) كان ينبغي أن يكون: أقرّه رسول الله لعلمه بحسن الشعر. لكن ماذا نفعل: المنكوس منكوس.

13-يختم الكاتب مقالته بهذه العبارة (اليوم: "عوج" {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا}).

نقول: نعم، العوج عوجكم و اعوجاج أدمغتكم و انتكاس فطرتكم قد جلب الوبال على أنفسهم و على المسلمين بل و على غير المسلمين. صرتم رؤوس الفتنة، و منازل اللعنة. النصوص تستغيث من قراءتكم، و اللصوص أشرف منكم، هؤلاء يسرقون الدنيا و أنتم تسرقون العلم و الفن و الدين و الدنيا. لم يكفكم قتل الأبدان حتى سعيتم لطمس العرفان و مسخ الأذهان و تشويه الأديان و تحريف القرءآن. نسأل الله فيكم كما سأل نوح ربّه : رب لا تذر على الأرض من السلفيين ديّارا إنك إن تذرهم يضلّوا عبادك و لا يتّبعهم إلا فاجرا كفّارا.

خاتمة: كما ترى، قول السفيه فتح لنا بابا مفيدا من العلم و البحث. و هذا أحد أسباب دعوتنا إلى رفع التقنين عن البيان مطلقاً، فحتى السفاهة طريق للفقاهة. و الله نور و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

فإن قلت: لماذا يحارب القوم الشعر؟

أجبتك: أحد أهم أسباب ذلك، أن نقض الشعر، و السجع بالتبع، سيؤدي إلى العواقب التالية:
الأولى شياع العامّية المنثورة و جهل الناس باللغة الفخمة و العتيقة التي تجسّدت في الشعر و السجع. و هذا سيؤدي مع الوقت إلى استثقال الناس للكتب العريقة بداية من القرءآن نزولا إلى كل ميراث المسلمين تقريباً. و يوجد من يريد أن يقطع العلاقة بين جماهير المسلمين و بين تراثهم، و أحد أسباب ذلك أن يصير هو المفسّر الوحيد للتراث و ليزعم ما يشاء لأولئك الهمج الذين سيتبعونه على انعدام بصيرة.
الثانية رفض علوم اللسان العربي التي أسسها العلماء منذ القرن الأوّل الهجري، لأن كل تلك العلوم قد قامت على أعمدة أحد أهمّها إن لم يكن أهمها هو الشعر العربي، فرفض الشعر يساوي هدم علوم العربية.
الثالثة عدم امتياز القرءآن عن غيره، فأحد أهم أوجه امتياز القرءآن عن تجليات العربية في زمانه و إلى زماننا هذا، هو أننا إذا نظرنا في كل شعر و سجع و نثر جاهلي و إسلامي سنجد أنه ليس كالقرءآن. لكن هب أن الشعر و السجع قد غاب عن الناس، و الشعر عرش العربية كما أن السجع سماؤها و النثر أرضها، فبعد فترة بل كما هو الحاصل الآن بالنسبة لكثير جدّا من البشر، سينعدم هذا المميّز. حين قال أحد كبار العلماء بالعربية من القرشيين في القرءان القول المعروف "إن له لحلاوة و عليه لطلاوة" فإنما قال ذلك و ميّز القرءآن عن غيره لأنه كان محيطا بالشعر و السجع و النثر العربي، و عرف أن القرءان ليس شيئا من هذه الأشياء المتداولة. و العكس تماما سيحدث لو أُزيلت دراسة الشعر و السجع و معرفة العربية في كل تجلياتها، أي سيغيب المميز و سيقول الناس: و ما أدرانا بالفارق بين القرءآن و الشعر أصلًا، لعل العرب كانت تتكلّم مثل القرءآن من قبل و لعل شعرها كان مثل القرءآن و لذلك قالوا عن القرءآن أنه شعر كما ينصّ القرءآن.
الرابعة صيرورة العربية مثل أهل لسان آخر. تميّزت العربية بالشعر تحديداً، و لذلك قال الدينوري في كتابه "فضل العرب" {و للعرب الشعر لا يشركها أحد من الأمم الأعاجم فيه على الأوزان و الأعاريض و القوافي..و إنما كانت أشعار العجم في مُطلق من الكلام و منثور ثم سمع بعدُ قوم منهم أشعار العرب و فهموا الوزن و العروض فتكلّفوا مثل لك في الفارسية و شبّهوه بالعربية. و الشعر معدن علم العرب و مقرّ حكمتها} و نقل عن عمر بن الخطاب أنه قال {الشعر جزل من كلام العرب يسكن به الغيظ و تطفأ به النائرة و يتبلّغ به القوم و يُعطى به السائل. و قال أيضا: نِعْمَ الهدية للرجل الشريف الأبيات يقدّمها بين يدي الحاجة يستعطف بها الكريم و يستنزل بها اللئيم}. و ذكر المحقق في الحاشية أن هذا النصّ موجود في كتاب البيان و التبيين و العقد الفريد و الممتع و العمدة. أقول: و إنما أردت من هذه الفقرة أوّلها و هو أن الشعر هو رأس العربية و سرّها و الفرقان بينها و بين غيرها من الأمم. و البعض يريد قطع هذا الرأس، و الحسد داء قديم و الجهل داء أقدم. أما ما نقلته عن عمر بن الخطاب فقد عرض لي و ذكرته هنا كأحد الشواهد على رؤية عمر لقيمة الشعر و ليس حيث ذهب الجاهل الذي لعله لم يقرأ إلى بضعة أحرف هنا و هناك و حشرها بغير عقل و لا تدبر في مقالته-نسأل الله أن يحشره و أصحابه مع أشباههم.
و أشياء كثيرة من هذا القبيل تتفرّع عن رفض الشعر.

و أنوّه بأن الذين عُرفوا بالخوارج في أيام الصحابة ما كانوا يعادون الشعر بل كان فيهم من كبار الشعراء كما هو معلوم.

و أنوّه أيضاً بأن الشعر الفارسي و خصوصاً الصوفي العظيم منه إنما حصل بتأثير الشعر العربي و حتى بسبب تأثير الصوفية العرب. فقد كان من المعروف عن أصحاب النسك الأعجمي من السلف أنهم كانوا لا يحبّون الشعر، كما قيل لأحد العلماء أن فلانا تنسّك و رفض الشعر فقال "نسك نسكا أعجمياً". فكل أولئك العظماء من شعراء الصوفية بالفارسية إنما وجدوا من حيث صنعة الشعر بفضل الشعر العربي، و إنما وجدوا من حيث الجمع بين التصوف و الشعر بفضل النسك على الطريقة العربية.

و ما أعظم حرمان رافض الشعر. و ما أبعده عن طريقة المحققين و الكاملين بل و جمهور علماء و عُبّاد المسلمين. "يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية" ، من الدين و من أهل الدين، و صدق رسول الله صلى الله عليه و على آله الطاهرين، و الحمد لله رب العالمين.

....

(العلم في المُعلّقات)

كل شئ يرجع للعلم. فكأن العلم مركز الدائرة، و كل المواضيع الظاهرة و الباطنة هي نقاط على محيطها، فلو تعمّقت في أي موضوع لابدّ أن تصل إلى العلم و شؤونه. و يستحيل أن يخلو إنسان من نظرة ما تجاه العلم و مناهجه و قيمته و آثاره. و ما حارب العلم إلا علم، أو ما يشبه العلم أو ما يتشبّه بالعلم.

يزعم البعض أن العرب قبل الإسلام لم يكونوا أهل علم و اعتبار لشرف و قيمة العلم. و يحسبون أن "الجاهلية" تعني الجهل و نوع من تعظيم الجهل و بغض العلم.و هذا باطل من كل وجه، و لا هو مأخوذ من القرءآن. كما بيّنا في موضع آخر.
و قرأت لأحد الغربيين أن مفهوم العلم عند العرب قبل الإسلام لم يكن مفهوما تجريدياً بل كان مجرّد مفهوم مادّي ساذج مأخوذ من العلامات و الأعلام التي توضع في الطريق ليهتدي بها السائر في الصحراء. و هذا أيضاً باطل، و يشهد ببطلانه مفهوم العلم في الشعر القديم و كذلك مفهوم العلم في القرءآن الذي كلّم العرب بلسانهم و إن علّمهم شيئاً جديداً أيضاً. ثم إن العلاقة بين المفهوم و الصورة المادية لا يعني جواز اختزال المفهوم في الصورة المادية، فإن اللسان العربي فيه الكثير من ذلك، و كل مفهوم مجرّد له مثال مُجسَّد، لأنه لسان جامع بين التجريد و التجسيد، و لذلك خذ أيّ مفهوم من المفاهيم العقلية و ستجد له صوراً جسمانية. و الصور تذكير و تقريب للجوهر. فمثلًا، فعلًا الأعلام و العلامة مرتبطة بالعلم، لأنها وسيلة من وسائل العلم، وسيلة لحصوله. و لم يكن كل العرب من البدو، بل فيهم الحضر، و هذا المفهوم الاختزالي الشائع في الغرب عن العرب أنهم كلّهم يعيشون وسط التراب في البادية هو اختزال و تشويه سخيف للواقع، و هذا لا يعني وجود عيب في العيش في الصحراء، لكن هو تشويه للواقع و تحريف للوقائع. فإن النجوم أيضاً تُسمّي "علامات" كما في قوله تعالى "وعلامات و بالنجم هم يهتدون". و لا أظنّ أن أحداً من القوم يرى أن العرب كانوا يعيشون وسط النجوم !
كما أن بعضهم يرى أن الجهل في العربية مفهوم عملي لا مفهوم علمي. كما تقول "جهل فلان على فلان". و هذا أيضاً اختزال بل نقض لغرضهم. فإن الجهل فعلًا له مفهوم عملي في العربية، لكن له أيضاً قبل ذلك مفهوم علمي، فالجهل عدم العلم كما أن الجهل سوء التصرّف، و العربية أثبتت العلاقة بين عدم العلم و سوء التصرّف، و لذلك تجد الجهل مستعملًا في الجانب النظري و العملي. فالعرب عرفوا أن مستوى التصرّفات يرجع إلى مستوى المُدرَكات، فاستعملوا اللفظ في الأمرين للتذكير بذلك.

في هذه المقالة نريد أن ننظر بإذن الله في المُعلّقات السبع لنرى مفردات العلم الأساسية فيها، فإنها أشعار قبلها العرب و عبّرت عن قلوبهم. هنا ننقل الشواهد و على القارئ أن يدرس و يتأمل في المفاهيم فيها، و لا أجد في قلبي ميلًا لذكر تفاصيل دراستي لها الآن، عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده.

- اليقين.

١-{قفي قبل التفرّق يا ظعينا . نُخبّرك اليقين و تخبرينا}

٢-{أبا هند فلا تعجل علينا . و أنظرنا نُخبّرك اليقينا}

٣-{إليكم يا بني بكر إليكم . ألّما تعرفوا منّا اليقينا}

--

-العلم.

١-{و إن غداً و إن اليوم رهن . و بعد غدٍ بما لا تعلمينا}

٢-{ورثنا المجد قد علمت معدّ . نطاعن دونه حتى يبينا}

٣-{ألا لا يعلم الأقوام أنّا . تضعضعنا و أنّا قد ونينا}

٤-{ألّما تعلموا منّا و منكم . كتائب يطّعنّ و يرتمينا}

٥-{و قد علم القبائل من معدّ . إذا قُبب بأبطحها بُنينا}

...

٦-{فلا تكتمن الله ما في نفوسكم . ليخفى و مهما يُكتم الله يعلمِ}

٧-{و ما الحرب إلا ما علمتم و ذُقتم . و ما هو عنها بالحديث المُرَجَّمِ}

٨-{و أعلم ما في اليوم و الأمس قبله . و لكنّني عن علم ما في غدٍ عمِ}

٩-{و مهما تكن عند امرئٍ من خليقة . و إن خالها تخفى على الناس تُعلَمِ}

...

١٠-{و أعلم مخروت من الأنف مارن . عتيق متى ترجم به الأرض تزدد}

١١-{كريم يُروّي نفسه في حياته . ستعلمُ إن متنا غداً أيّنا الصديّ}

...

١٢-{أو روضة أُنفاً تضمّن نبتها . غيثُ قليل الدّمن ليس بمَعلَمِ}

١٣-{أثني عليّ بما علمتِ فإنني . سمحُ مُخالَقَتي إذا لم أُظلَمِ}

١٤-{ و لقد شربتُ من المُدامة بعدما . ركد الهواجر بالمشوف المُعلَمِ}

١٥-{و إذا صحوتُ فما أُقصِّر عن ندى . و كما علمتِ شمائلي و تكرُّمي}

١٦-{و حليل غانية تركت مُجدَّلًا . تمكو فريصته كشدقِ الأعلمِ}

١٧-{هلاّ سألتِ الخيل يا بنة مالك . إن كنت جاهلة بما لم تعلمي}

١٨-{و مِشكٍّ سابغة هتكتُ فروجها . بالسّيف عن حامي الحقيقة مُعلِمِ}

١٩-{فبعثتُ جاريتي فقلت لها اذهبي . فتجسّسي أخبارها لي و اعلمي}

مع البيت السابق قوله {يُخبّرك من شهد الوقيعة أنني . أغشى الوغى و أعفّ عند المغنمِ}

٢٠-{لو كان يدري ما المحاورة اشتكى . و لكان لو علمِ الكلام مُكلّمي}

...

٢١-{هل علمتم أيام يُنتهب الناس . غواراً لكل حيّ عواء}

٢٢-{و فعلنا بهم كما علم الله . و ما إن للحائنين دماء}

٢٣-{و اعلموا أننا و إيّاكم فيما . اشترطنا يوم اختلفنا سواءُ}

...

٢٤-{ فعلوتُ مُرتقباً على ذي هبوة . حرج إلى أعلامهن قتامها}

٢٥-{فاقنع بما قسم المليك فإنّما . قسم الخلائق بيننا علّامُها}

--

-الدراية.

١-{نجذّ رؤوسهم في غير برّ . فما يدرون ماذا يتّقونا}

...

٢-{لو كان يدري ما المحاورة اشتكى . و لكان لو علمِ الكلام مُكلِّمي}

--

الجهل.

١-{ألا لا يجهلنّ أحد علينا . فنجهل فوق جهل الجاهلينا}

...

٢-{هلّا سألتِ الخيل با بنة مالك . إن كنت جاهلة بما لم تعلمي}

...

٣-{ستُبدي لك الأيّام ما كنت جاهلًا . و يأتيك بالأخبار من لم تُزوّدِ}

...

٤-{و كثيرة غرباؤها مجهولة . تُرجى نوافلها و يُخشى ذامها}

--

المعرفة.

١-{إليكم يا بني بكر إليكم . ألّما تعرفوا منّا اليقينا}

٢-{و تحملنا غداة الرّوع جُردٌ . عُرفنَ لنا نقائذ و افتُلينا}

...

٣-{وقفت بها من بعد عشرين حجّة . فلأياً عرفتُ الدّار بعد توهّمُ}

٤-{فلما عرفتُ الدّار قلتُ لربعها . ألا انعم صباحاً أيها الرّبعُ واسلمِ}

...

٥-{مؤللتان تعرفُ العتق فيهما . كسامعتي شاة بحومل مفردِ}

٦-{أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه . خشاش كرأس الحيّة المتوقّد}

...

٧-{هل غادر الشعراء من مُتردَّمِ . أم هل عرفتَ الدّار بعد توهّمِ}

--

الفؤاد.

١-{لسان الفتى نصفٌ و نصفٌ فؤاده . فلم يبقَ إلا صورة اللحمِ و الدمِ}

--

الظنّ

١-{و لقد نزلتِ فلا تظنّي غيره . منّي بمنزلة المُحبِّ المُكرمِ}

--

....

(طالب بحقوقك)

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم {إنما أنا بشر، و إنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من الآخر و أقضي له على نحو ما أسمع، فمَن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذ، فإنما أقطع له قطعة من النار}.

نقول والله مُنير العقول:

أ- قوله صلى الله عليه وسلم {و لعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من الآخر} سند لوجوب وجود المحامين لإقامة العدالة قدر الإمكان. لأن المحامي هو الذي يتعلّم الحجج، و يتعلّم الاحتجاج، و يتعلّم اللحن. أما الحجج فهي بدراسة الوقائع و معرفة الأحكام. أما الاحتجاج فهي بدراسة الجدل و ممارسته و معرفة الأغاليط و ردّها.أما اللحن فهو معرفة اللغة و الأدب و البلاغة و التعمّق فيهم و حسن التصرّف بهم.

قد نقول؛ لكن لعلّ محامي طرف يكون أكبر درجة من محامي الطرف الآخر، لكونه أذكى أو أكمل أو نحو ذلك، فيبقى قول النبي في محلّه و هو أن يكون أحدهم ألحن بحجّته من الآخر. و المحامي الأكمل تكون تكلفته المالية أكثر، فيكون الأثرياء أقرب إلى الفوز في الخصومات القضائية بسبب ثرائهم لا غير.

وَ جواب ذلك؛ أوّلًا فنّ المحاماة من حيث يمكن لأي عاقل أن يحصّله عموماً، فتساوي الفرص بين طلاب المحاماة في معرفة المحاماة قائم من حيث المبدأ. نعم إن الجامعات تتفاضل من بعض الوجوه، لكن حتى هذه الوجوه تستطيع أي جامعة عموماً أن تأخذ بها، فمناهج التعليم ليست سرّية و لا طرق التدريس. ثانياً سلّمنا أن العادة هي كون المحامي الأكمل تكون تكلفته أعلى، و المخرج من هذا إلى حدّ ما هي أن ننظر هل المحامي مُعاون للقضاء في الكشف عن الحق أم هو مُتكسّب يأخذ ماله من عملائه؟ يهوى أرباب الثرثرة أن يجمعوا بين الأمرين، و هذا مستحيل عملياً بل و نظرياً و لذلك لا تراه قائماً في أي دولة تقريباً إن لم يكن مطلقاً، و السبب بسيط و هو أن المحامي لا يستلم أتعابه من الدولة و القضاة بل من العملاء الذين همّهم هو الفوز في الخصومة لا غير عادة. لو أرادوا للمحامي أن يكون مُعاوناً للقضاء و في نفس الوقت يتركوا مُحفّزّات العمل و الاجتهاد مفتوحة، فالحلّ هو التالي: أن يكون للمحامين رواتب من الدولة كما للقضاة من حيث الأصل، ثم يكون للمحامي نسبة معلومة من الأرباح التي يُحصّلها عميله أو نسبة أو مبلغاً بحسب مدى اجتهاده في القضية يُقدّره القاضي و يفرضه على الطرف الرابح أو الخاسر أو كلاهما. يجب أن يضمن المحامي أتعابه من الدولة حتى يكون مُعيناً لقضاة الدولة. أما و عيشه مُعرّض للفناء إن تتابعت خسارته بسبب "ضميره"، فلن يصير المحامي إلا سوفوسطائياً. ثالثاً حين يشتغل كل محامي على إثبات قضية عميله أو طرفه، بذكاء و شمولية كما هو المفترض عادة، فإن حجج كل طرف ستظهر بقدر ذلك، و حينها القاضي يفصل فيها.

ب- قوله صلى الله عليه وسلم {فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذه} يبدو أن فيه نسفاً لكل مبدأ القانون و القضاء كما هو جارٍ في العالَم. فلننظر.

{فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً}. هذا يفترض أمور؛ الأوّل أن الحقّ هو أمر ثابت في الواقع الخارجي، و مهمة القاضي و الأطراف اكتشافه. و هذا فيه نوع تبسيط للكثير جدّاً بل الغالبية العظمى من القضايا التي تختلط فيها الحقوق و الأمور. فكثيراً ما يكون الحقّ مع الخصمين، لكن بعضهم يكون "أحقّ" من الآخر حسب اعتبار من الاعتبارات و ظرف من الظروف الخاصّة بالاختيارات الفكرية و

القيمية للدولة و المجتمع. فإن كانت بعض القضايا النادرة يمكن أن يعرف فيها الخصم أنه على باطل في قرارة نفسه، كالذي يأتي بشاهد زور أو يحلف زوراً مع يقينه بذلك لأنه بكل بساطة يحلف على ما لم يقع، فإن الغالبية العظمى من القضايا ليست من هذا القبيل. و قصّة طريفة سمعتها من أحد المحامين في هذه البلاد تُظهر الفرق: محامي شتم محامياً آخر و قال له (كُس أمّك). فرفع عليه قضية. قبل أن أخبرك بماذا حكم القاضي، سؤال: هل هذه شتيمة أم لا؟ الجواب: نعم و لا، في آن واحد. حسب اللفظ هي ليست شتيمة، حسب العُرف هي شتيمة. و في الأحكام الشرعية و القوانين الوضعية، توجد حالات يأخذ فيها النظام بمبدأ اللفظ و حالات يأخذ فيها النظام بمبدأ العُرف، لا أقصد فقط في قضايا الشتم بل في النظام عموماً. و بطبيعة الحال، حين قال الشاتم (كس أمّك)، فإنه بيقيننا الوجداني و خبرتنا الاجتماعية نعلم أنه كان يقصد التحقير و الإهانة أي المفهوم العُرفي للكلمة. لكن لّما رُفعت القضية لقاضٍ وهابي، و هؤلاء يميلون في بعض الأحيان للاهتمام بالأشكال و الألفاظ أكثر من اللباب و المعاني و هو أمر شائع فيهم في كثير من الأمور العقائدية و الشرعية كما لا يخفى على المتأمل في كلامهم السخيف عادة، فإنه نظر في هذه القضية إلى الجانب اللفظي و حكم بأن (كس أمّك) ليست شتيمة و ليس فيها شئ يستحقّ العقوبة. و اللطيف أن الُمدّعي المشتوم "المظلوم" حين وقّع على صكّ الحكم كتب تحت توقيعه للقاضي (كُسّ أمّك)! لا أدري كم كنت مستعدّاً أن أدفع من الأموال من أجل أن أنظر إلى وجه القاضي في تلك اللحظة. و ما الذي كان بيد القاضي حينها: هل يعاقبه لأنه شتمه، فإنه يكون قد نقض حكمه. أم هل يتركه مع شتمه إيّاه و يقينه الوجداني بأنها شتيمة في العرف الاجتماعي ولابدّ أنه وجد في نفسه نوع إهانة مهما حاول فكره الذهني أن يحكم بخلاف ذلك. و أحسب أنه تركه لأنه فضّل عدم إحراج نفسه في وظيفته و منصبه و سداد أحكامه، على مراعاة نفسه في شئ جنى به هو على نفسه. الحاصل: في مثل هذه القضية، و بحسب المعايير المشروعة المعقولة، هل تُعتَبَر (كس أمك) مسألة واضحة بحيث يعرف كل طرف أن الحقّ معه أم مع خصمه، أم أنها قضية شائكة كل طرف يأخذ بجانب من الحقّ أو جانب من شئ هو حق أو فيه رائحة حق، ثم يدافع عن موقفه هذا. نعم، لو جاءت إليّ مثل هذه القضية كنت سأحكم بصرف النظر عن الدعوى من أساسها بناء على مبدأ عدم تقنين البيان، لا بناء على أن (كس أمك) ليس فيها أي وصف مهين للأمّ فإن للأمّ (كس) كما أن لها (يد) و (عين)، فهو لم يقل له مثلًا: كس أمك واسع من الزنا، أو ما أشبه. و هذا مثال ساذج لكنه يُقرّب الفكرة. و لو نظرنا إلى معظم القضايا سنجد أنها من المختلطات و ليست من الواضحات. بالتالي لا ينطبق عليها قول النبي {فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً} لأنه بكل بساطة لا يعلم أن لأخيه حقّاً.

وجه آخر؛ مَن الذي له تحديد حقّ نفسه و حقّ الغير؟ القاضي، و ليس الخصم. الخصم من حيث هو خصم يعلم أو يظنّ أن الحقّ معه. لو كان يرى لخصمه حقّاً، لما ذهب به إلى القضاء أصلًا، بل لأعطاه إيّاه من قبل الذهاب للقضاء إن كان من أهل التقوى و قليل ما همّ. فإن كان المقصود، أن القاضي لو حكم لك بحقّك و زيادة فأرجع الزيادة لخصمك، اتّضح. لكن نرجع للسؤال الأساسي و هو: إن كان لك الحقّ في تعيين الحقوق و تشخيص مواضعها، فأنت لست خصماً بل أنت القاضي. فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال أن مَن قُتل دون ماله فهو شهيد، و كنت أنت ترى أن لك حقّاً مالياً، و القاضي أراد سلبك إيّاه بأن حكم لخصمك، فماذا ستفعل؟ هل ستُقاتل القاضي و الدولة حفاظاً على ما تراه أنه مالك، و حيث أن لك سلطة تعيين الحقّ و موضعه، فإن لك الحقّ في المدافعة عن مالك. هذه نتيجة خطيرة و لازمة من هذا المبدأ. إعطاء الخصوم سلطة تعيين الحقوق أمر خطير. لكن لو قلنا:

للخصم أن يدافع عن ما يراه حقّاً له، لكن القاضي بحكمه النهائي هو الذي يحدد موضع الحقّ في الدنيا، و ليس لأحد أن يُنازع في ذلك بعد الفراغ التامّ من القضية، فلا يوجد حينها ذلك الإشكال.
و على ذلك، نرى أن هذا الحديث ينطبق فقط في الحالات النادرة التي يعلم فيها الخصم أن الحقّ مع خصمه أو لخصمه جزء من الحقّ قد زاده القاضي في حكمه. إلا أننا نقول: لو كان يعلم أن الحقّ مع خصمه، لما خاصمه، و حيث أنه خاصمه فلا أرى إلا بتوبة حادثة نادرة يمكن أن يتنازل له عن ذلك الحقّ بعد أن يحكم له القاضي به. و أما إن كان لخصمه جزء من الحقّ قد زاده القاضي له في حكمه، فهو مفهوم و لعلّ عدد أكبر من الناس يمكن أن يتنازل عن الجزء الزائد الذي تستيقن نفسه أنه زائد على ما ينبغي له، لكن نعود فنقول؛ لولا أن الخصم طالب بهذه الزيادة عادة لما حكم له بها القاضي، بالتالي نرجع إلى أن الخصم قد طالب بالزيادة، و حيث أنه طالب بها فهذا يعني أنه كان يراها حقّاً له، فيرجع الأمر إلى القسمة الأولى و جوابها.
أحياناً حتى الذي يأتي بشهادة زور يعلم أنها زور، لعلّ له تأويلًا و حقّاً في نفسه لم يستطع أن يُثبته إلا بشهادة الزور. فمثلًا هذه خلاصة قضية شهدتها بنفسي: شخص أ وكّل محامياً، و دفع له أتعابه عن طريق إرسال مبلغ كبير أكثر مما يستحقّه إلى ب، و ب أوصلها إلى ج. بعد سنوات، ج رأى أنه لم يحصل على أتعاب كافية، فادّعى أنه لم يحصل على أي أتعاب. الأدلة التي تثبت أن أ أرسل المبلغ غير موجودة. ماذا يفعل؟ إما أن يدفع من جديد ل (ج)، ثم يرفع دعوى على (ب) و الذي لا يملك بيّنة على أنه أرسل له أي مبلغ، و لن يكون له إلا تحليفه اليمين، و الظاهر أنه سيحلفها. أو يطلب يمين (ج) أنه لم يستلم شيئاً، و الأظهر من الظاهر أنه سيحلفها. و حيث أنه لا بيّنة له، فلن يكسب أو سيضطر أن يحلف يميناً كاذبة أنه سلّم له المبلغ مباشرة، و يحلف على ذلك زوراً، لعلمه الشخصي الغير قابل للإثبات في المحكمة أن ج استلم المبلغ، و لا أدلّ على ذلك من أنه انتظر نحو ٧ سنوات ثم رفع دعواه بعد أن حصلت عليه مطالبات مالية متعددة صار يحتاج معها إلى نقود ربّما ليعيش و يُعيل أهله. الآن، انظر كم مبدأ اختلط بكم مبدأ في هذه القضية. (ج) انطلق من مبدأ الحقيقة القضائية، أي لأنه يستطيع بالقضاء أن يكسب حقّاً فإن له الحقّ في هذا الحقّ، بناء على الإشكالات الواردة على اعتبار الحقيقة شخصية و كل طرف يحددها لنفسه بالمطلق. و انطلق أيضاً لعله من مبدأ الضرورات تبيح المحظورات و حفظ النفس، بتأويل خاص لها، و هو يرى أن أهله في مشكلة و ضائقة، و يرى أن (أ) مليء مالياً و لن يتأثر كثيراً أو أبداً بدفع ذلك المبلغ بينما هو يحتاج بشدّة إلى المبلغ، أو يرى أنه عمل عملًا عظيماً أثناء توكّله عن (أ) فيستحقّ عليه المزيد من المال. أو سبعين تبرير و تبرير مما يجود به الذهن الإنساني الذي يفكّر كالملائكة ليصل إلى مطالب الشياطين. أما (أ) فقد ينطلق من مبدأ الحقيقة الشخصية، و اقتناعه الشخصي بأنه محق، فينظر إلى الغاية لا الوسيلة، فيرى أن الغاية الصحيحة يمكن الوصول إليها و لو بالكذب و التمويه و لهذا شواهد في الشرع أيضاً في بعض الحالات حسب بعض الاعتبارات كإراءة الكفار قليل في أعين المؤمنين و العكس لغاية ما. و قد ينطلق من مبادئ أُخَر لتأييد مشروعية حلف اليمين الكاذبة الصورة من أجل الوصول لغاية صحيحة في نفسه. لاحظ في كل هذه القضية، و غيرها، النزاع ليس بين ظلام و نور، لكنه نزاع بين أنوار، صراع الآلهة إن شئت. و مصيبة هذا النزاع و الصراع كلّها تحلّ فوق رأس القاضي المسكين أو اللعين. فلاحظ حتى في القضية التي يرى الخصم فيها أنه يكذب، قد يرى نفسه صادقاً من وجه آخر لعله أولى من الجزئية التي سيكذب فيها. هذا كلّه على اعتبار أن الخصوم أصحاب مبادئ شرعية و فلسفات روحانية. أما إذا زال ذلك أو لم يكن بتلك

الأهمية، فإنه لن يبالي الخصوم بمبادئ أو أصول، بل المبدأ الوحيد حينها سيكون قول الأعرابي "الحلال ما حلّ باليد". (ملحوظة: أشرت على أ بأن لا يُخرّب علاقته مع الله من أجل مبلغ مالي، فصالحه و دفع له، و الذي أعلمه الآن أن الله أدار الدائرة على ج).

يذهب الناس إلى القضاة لأنهم يختصمون. و الخصومة تعني كل شخص يرى الحقّ لنفسه. و ما يقضي به القاضي هو الذي ينهي الخصومة أي يُحدد موقع الحقّ الواجب التسليم به "و لا يجدوا حرجا في أنفسهم و يُسلّموا تسليما"، فلا الذي قضى له الرسول ينبغي أن يجد الحرج و لا الذي قضى عليه. فلو قضى الرسول بحكم، ثم وجد أحد الأطراف حرجاً منه كلّه أو بعضه فلم يأخذ، فقد وجد الحرج. فكيف يُطبّق ما يذكره الحديث هنا {فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذ}.

بما أنك تستطيع أن تحصل على الشئ في الدنيا، بالقضاء المشروع، فهذا الشئ من حقّك في الدنيا. لأن القضاء وسيلة لتحصيل الحقوق. فإن حصّلت الشئ بالقضاء فقد حصّلت حقّك. إن كانت الأحكام و القوانين الموجودة التي بها يحكم القاضي تسمح بتناول شئ ما، فكيف نتأثّم من هذا التناول. نعم، لو دفعت الرشوة أو ما أشبه، فهذه بحدّ ذاتها جرائم في الشرع و القانون. نحن لا نتحدث عن شئ تأتي به بواسطة ارتكاب جريمة، بل عن شئ تحصل عليه بإقناع القاضي. و وسيلة إقناع القاضي هي المحاججة و المحاججة عموماً تنقسم إلى قسمين: مجادلة و مُغالطة. مجادلة بالحقّ، أو مغالطة بالباطل عن طريق استعمال الحيل المنطقية و الشبهات الفكرية للوصول إلى النتيجة المرغوبة. فإن كانت المحاججة مجادلة، فمن المتفق عليه صلاحية الحكم بالتالي صلاحية تناول ثمرة الحكم هنيئاً مريئاً. و إن كانت المحاججة بالمغالطة، فالأطراف ثلاثة: أنت يجب أن تعرف أنها مغالطة محضة، و حينها ينطبق المضمون الجوهري لهذا الحديث و هو أن القاضي أيضاً بشر يمكن أن تُمرر عليه المغالطات فلا تستعملها إن كانت مغالطة بحتة تعرفها أنت و تعرف أنه ليس لك شئ فيها إلا تمنّي غفلة القاضي و محامي الخصم عنها. هذا في حال لم يوجد أي مبدأ صحيح آخر أو غاية مشروعة تدافع عنها، فأحياناً حتى المغالطة قد تكون وسيلة لانكشاف حقيقة. لكن في جميع الأحوال، أنت طرف. الطرف الثاني هو محامي الخصم، و الذي ينبغي أن يكون مُتمرّساً بفن المغالطات و معرفتها و ردّها. و الأهم هو الطرف الثالث أي القاضي الذي عليه مسؤولية كبرى في التمييز بين المجادلة و المغالطة و الأخذ بالأولى و ردّ الأخرى. مثال لذلك قضية أنا أحد أطرافها: شخص اعتدى عليّ بيده في مبنى المحكمة، اعتداءاً خفيفاً لكنه اعتداء على أية حال و ما كان ينبغي أن يصدر عن مثله. رفعت عليه دعوى. و بيّنتي كانت شاهد من موظّفي المحكمة شهد الأمر برمّته و شهد لي شهادة كاملة و دقيقة. و لا يوجد أي شخص آخر يمكن أن يشهد له لأنه لم يكن في الغرفة غيرنا. معتدي و مُعتدى عليه و شاهد مُصدَّق مُحايد. المعتدي محامي و أكبر منّي لعله بخمسة عشر سنة. ماذا يفعل ليخلّص نفسه؟ لم يجد إلا أن يسعى في التشكيك في مصداقيتي الشخصية، فبدأ يدّعي أني قلت كلاما كاذباً في المحكمة، و أن لي رأياً سيئاً عن المحامين و أنهم أصحاب "لفّ و دوران"(ما الجديد؟!) و ما أشبه من أمور كلّها تهدف إلى إسقاط مصداقيتي الشخصية عند المحقق و القاضي. هذه مغالطة معروفة و هي مهاجمة الشخص حين لا تقدر على مهاجمة الفكرة و الدعوى. و كشفها سهل جداً و لا يحتاج إلى أكثر من تنبيه: فضيلة الشيخ (نضطر أن نقول "فضيلة"و "شيخ" كما نضطرّ لأكل الميتة)، حتى لو فرضنا أن ادعاءاته صادقة، فإنه لا يهمّ إن كنت أنا أشقى خلق الله أو أتقى خلق الله، لأن دعواي ليست قائمة على مصداقيتي الشخصية بل قائمة على شهادة موظّف المحكمة. انتهى الأمر. انكشفت المغالطة و لا قيمة لها بعد ذلك. و المغالطات بعد معرفتها

و فهمها يكون الجواب عنها سهلًا عادة. لكن لو وضعت نفسي مكان المُدّعى عليه، أستطيع أن أرى إلى حدّ كبير من أين ينطلق في مغالطته. لعله يرى أنه لم يعتدي عليّ، أي ما فعله لا يُشكّل اعتداءاً. أو لعله يرى أني أستحقّ ذلك الاعتداء لأني استفززته. أو يرى أني كذبت في دعواي بالتالي يحقّ له استعمال المغالطة و الكذب من قبيل أن السيئة بمثلها. باختصار، الإنسان أطهر من أن يتنجّس بغير حجّة الطهارة. هذه خلاصة فهمي لقوله تعالى "فطرة الله التي فطر الناس عليها". الإنسان طاهر لدرجة أن نجاسته دائماً مُبررة بشئ طاهر. الدوافع النقية هي التي تبعث على الأفعال الجهنمية. و لذلك، علينا أن لا نُنجّس قلوبنا باعتقاد السوء في إخواننا و أنهم أشرار من حيث هم. هذه ليست عاطفة جميلة و رومانسية خيالية. الواقع كذلك. و من أجل ذلك، لا يهمّني أن أفكّر إن كان الحقّ معي أو مع غيري في الخصومات، لأن خصمي لن يقرّ عادة بحقّي حتى أضع رجلي على رقبته. فلماذا أشتغل بتبرير مقاصده و تشخيص حقوقه و هي ليست مهمّتي بل مهمّة القاضي. أنا أقول ما أشاء، و أنت تقول ما تشاء، و القاضي يحكم بما يشاء.
إجراءات و أحكام القضاء إما أن تكون إلهية محضة أو بشرية محضة أو إلهية بشرية من وجهين. الإلهية المحضة هذه لله خاصّة و هي يوم تقوم الساعة و يضع الموازين القسط و الوزن يومئذ الحقّ. البشرية المحضة تكاد تكون منعدمة في الواقع و لا قانون إلا و فيه أصول إلهية من وجه الشرائع التي اعتمدت عليها و استفادت منها و لو من بعيد و بوسائط أو بإلهام الحقّ لحكماء الزمان و لو في بعض الأصول العامّة. الإلهية البشرية من وجهين هي كشريعة الإسلام التي نصوصها إلهية لكن تفاسيرها و مذاهبها فيها عامل البشرية و الظنّ و الفكر الشخصي المتمثّل بالمذاهب و الاجتهادات التي أقرّها الشرع من وجه أو من كل وجه. فإن كنت بشرية محضة نقول: يحقّ لك أن تستغلّها تمام الاستغلال لصالحك، و على الذين وضعوها تحمّل ما وضعوا "يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم". و إن كانت إلهية بشرية مُسددة: فأيضاً يحقّ لك استغلالها بإطلاق لأنك لا تأتي بالإجراءات و الأحكام من عندك، بل هي إلهية و بشرية مُسددة من وجه أو من كل وجه. الحاصل: النظام القائم في أمور القضاء يحقّ لكل إنسان أن يستغلّه لصالحه و ليجذب أكبر عدد من الحقوق كمّا و كيفاً لذاته و لمن يحبّ.

ج- قوله صلى الله عليه و سلم {فإنما أقطع له قطعة من النار}. هذا بشرط أن تكون لا ترى لنفسك حقّاً في الحكم. لكن بناء على ما مضى، فإن لك الحقّ في المحكوم. و نصّ النبي يؤيد هذا الفهم، فإنه قال {فمن قضيت له من حقّ أخيه} إذ يتضمن أنك ترى المحكوم به حقّاً لأخيك و ليس لك. و بناء على الأصل الذي قررناه في مقالات أخرى، و هو أن العبرة هي بأن تؤمن أن الحقّ تعالى معك، بغضّ النظر عن صورة الأمر، فالحاصل هو أنك إن كنت ترى الحقّ معك فلك أن تأكل، و إن كنت ترى غير ذلك فيجب أن تسير مع وجدانك حتى لا يحترق باطنك الآن فضلًا عن الآخرة. إلا أنه يجب أن تتأمل في سبب رؤيتك للحقّ مع غيرك بخلاف ما قضى به القاضي، فإن كنت ترى أنه لك الحق في تعيين الحقوق باستقلال عن القضاء، فهو خطأ بحدّ ذاته كما قررناه. و هذا هو التفسير الملائم للقرءان، خصوصاً فيما يتعلّق بأحكام الرسول. لأن الله أمر بتحكيمه ثم "لا يجدوا في أنفسهم حرجاً و يُسلّموا تسليماً". و حكم الرسول هو بما أراه الله "لتحكم بين الناس بما أراك الله". فإن كان رأيه إلهياً، فكيف يحكم بخلاف الحقّ في نفس الأمر. لكن التفسير فيما يتعلق بالرسول تحديداً هو: إن كان المحكوم له يرى أن الحقّ ليس بحسب الحكم فيجب عليه أن يعمل بحسب رؤيته و ما يعتقده قلبه. و إن كان هذا التفسير يتناقض مع الآية، لأن فيه أن الشخص وجد حرجاً من حكم الرسول و لم يُسلّم به تسليما. لكنه التفسير الوحيد الذي أعقله فيما يتعلّق

بالرسول خصوصاً. و أما إن حملنا الحديث على أنه يقصد القضاة عموماً، مما رأيه بشري و ليس بإلهي، بناء على مقدّمة الحديث {إنما أنا بشر} و لعله نطق به صلى الله عليه و سلم في مقام نازل من مقاماته ليُعلّم الأمّة و القضاة بعده، فيستقيم الأمر إلى حدّ كبير. لكن يريد عليه ما تقدّم في المقالة بطولها. فلا يبقى إلا أن الغاية من الحديث هي تعليم الناس اتباع ما تراه قلوبهم حتى لو جاءت الأحكام من خارجهم لصالحهم. فقوله صلى الله عليه وسلم "استفت قلبك و لو أفتاك المفتون" ينطبق على هذا الأمر أيضاً. فسواء أفتى المفتي لك أو عليك، ف "استفت قلبك". و الحديث موضوع المقالة يذكر حالة "لك". إن جاء القضاء لك، لكن قلبك يرى غير ذلك، فإيّاك أن تأخذ بحكم القاضي بل تأخذ بما تراه من حق طوعاً. و هذا إيمان عظيم و أدب كبير و استقلال جليل.

....

مجال يحتاج لفكر كثير وعمل قليل, ومجال يحتاج لفكر قليل وعمل كثير. حين نخلط بين المجالين نفسدهما.
وهذا ما جرّبته بنفسي. لأنني مستغرق عادة في المجال الذي يحتاج لفكر كثير وعمل قليل, حين دخلت في المجال الآخر بذلت فيه فكرا كثيراً استهلك طاقتي وأنهك قواي وشتت تركيزي وكبّر الموضوع لحد زائد عن الحاجة لدرجة أني حين واجهت الموضوع في الواقع رأيته أكبر من حجمه ثم تبين أنه أصغر من ذلك بكثير فأدى ذلك إلى مزيد من الاختلال بين نظرتي له وبين واقعه مما زاد في تشتيتي, فما جاء وقت العمل لم تتوفر الطاقة اللازمة له لأني بذلتها في الفكر المسرف, فاختلّ العمل وضاعت قيمة الفكر إلى حد كبير.
الإنهاك يضعف ويشلّ الإدراك. والإدراك أساس درك الغايات. ففي المجال الذي يحتاج إلى فكر قليل وعمل كثير, تأكد من أن لا تباشر التفكير إلا وأنت في حالة جسمانية سليمة وقوية, أي نمت جيّداً وأكلت جيّداً ومارست الرياضة وقويت عضلاتك. وكذلك بالأحرى أن لا تباشر العمل إلا وأنت في أحسن حالاتك الجسمانية وإذا تعبت فاستأذن واطلب الراحة والتأجيل ما استطعت.
عادة ما نسمي المجال الذي يحتاج لفكر كثير بالمجال الفكري أو العلمي, والذي يحتاج لعمل كثير بالمجال السلوكي أو العملي. وعلى هذا الاصطلاح نجري للتيسير, وهذا لا يعني أن الفكري ليس فيه عمل, ولا أن العملي ليس فيه فكر, إذ يستحيل انفكاكهما. ثم نقول: عادة الأمم أن تفرّق بين المجالين وتجعل لكل مجال رجال. حتى يستغرق كل صنف في مجاله ولا يضطر إلى تغيير نمط فكره وسلوكه كلما أراد الانتقال من مجال لآخر. وهذا أيضاً أمر جرّبته, ففعلًا توجد صعوبة وستواجه إشكالات حين تستغرق في مجال وتريد أن تخرج منه للآخر. وعلى حدّ شهادة شخص قريب وشخص غريب حين شاهدني أعمل في المجال السلوكي "أنت موسوس, ومهلوس" يقصدون من كثر استعمالي للفكر والحذر المبني على الاحتمالات العقلية. وهذه شهادة حين أنظر في نفسي, أقبلها وأقرّ بها. ففعلًا لدي وسوسة وهلوسة في ذلك المجال إلى حد كبير وملحوظ. أو حسب شهادة أخرى من والدتي هذه المرّة "أنت حساس جدّاً" وتشير بذلك إلى أخذي الأمور على محمل شخصي أو باطني دائماً وميلي إلى الإحساس بما يحسّ به الآخرون والتأثر به جدّاً حتى لو كان ذلك الآخر من أسفل خلق الله. وهذه شهادة لا سبيل لجرحها سواء لعظمة مصدرها أو لمراقبتي لنفسي وإقراري بمضمونها. لكني لا أدري أهو قدح أم مدح, وما قيمة الترجيح على كل حال بينهما. فلما أردت أن أجيب-نفسي أوّلًا قلت: لا أعرف طريقاً للخروج من مجال إلى الآخر, ولا أدري أصلًا هو يوجد طريق, أم هل القضية دربة وتمرين بحيث يعتاد الإنسان على كل مجال ويميز ثم يشتغل في كل ناحية بقدر استطاعته. وجوابي الآخر: عملي العلمي والفكري والتأملي يحتاج إلى نمط نفساني مغاير أي يحتاج إلى أن أكون "موسوسا ومهلوسا وحساسا وطيّباً" ("طيب" شهادة زوجتي وتقصد بها أن طيب ورقيق جداً في التعامل مع الناس لدرجة مفرطة-أيضاً لعلها قيلت على سبيل القدح لا المدح, وكذلك لا سبيل لجرح الوصف أو لعله أيضاً لا سبيل لنقض الحكم..لا أقلّ حتى أنام مرتاحاً بجانبها!). إني متفهم لكل هذه الأوصاف والأحكام, وإن كان لي مخرج فهو أن هذه الأوصاف هي التي تعينني على التفرغ الباطني قبل الظاهري للعمل العلمي. في بعض المرّات, جرّبتها مفرّقة على مرّ السنين, وآخرها كان منذ فترة قريبة جدّاً ولعل هذه أقواها وهي التي أشعلت فتيل هذه الإفاضة التي تقرأها , جبرت نفسي على تقمّص نمط المجال العملي, وكانت

النتيجة أني شعرت في قلبي بظلمة ونار حارقة, شعرت أني كلما سعيت لإحراق خصمي كنت أحرقه وأحرق نفسي معه, وكلما حاولت أن أُغلق حواسّي الباطنة والعمل "بقلب قاسي" كلما كنت أنكر نفسي وأكرهها, فأرجع بعد ذلك وأعفو وأصفح وأستغفر من الله ومن الناس بل ومن الحيوانات أحياناً, و أتصدّق وأبكي وأتوب, وأحياناً كانت معدتي لا تمسك الطعام وأتقيأ بسبب ذلك (هذا يذكرني بقول نيتشه عن ضعف المعدة وما ينتج عنها من فكر وسلوك, وهو قدح عند نيتشه قطعاً, نسأل الله قوة المعدة وسلامة العاقبة). سبب آخر غير التفرغ هو القيمة. في المجال الفكري, والفكر سماء, تعتاد النفس على الرقي والوضوح والقوة والحرية واللطافة والنفع والفائدة واليقين والسلامة. لكن في المجال السلوكي, والسلوك أرضي, الأصل عكس تلك القيم والأمور, لأن الأعمال الأرضية بطيئة عادة, ويحتاج الإنسان للتوسل بالغير لها, وتوجد مقاومة فيها, والحكم النهائي فيها لا يعتمد على قرار العقل واستقرار الروح بل على قرار الغير أو ظروف الغير حتى حين يكون القرار بأيدينا, فضلًا عن الشك والريب المحيط بها و أحياناً العجز عن إتمام اللازم لظروف قاهرة. بسبب هذا الفارق بين الفكر والسلوك, أو بين السماويات والأرضيات إن شئت, فحتى مع وجود الجامع بينهما لكن الفارق ثابت, سارت الأمم عموماً على طريق التمييز بينهما حدّياً, فجعلوا السماويات لقوم والأرضيات لقوم. فأحياناً يكون السماوي يحكم الأرضي (السلطة الدينية),وأحياناً يكون الأرضي يحكم السماوي (السلطة العلمانية أو الزمنية أو الدنيوية). أو العلماء والأمراء إن شئت. أو الرهبان من طرف والملوك والشعوب من طرف. أو الخاصة والعامة. والشعائر أو الكتب أو المحاضرات العامة وما أشبه, هي وسيلة العامة لتذوق شيء من حياة الخاصة وعلوّها وتجاوز الزمان والظروف المقيّدة. بينما الخاصة يعيشون ويرتزقون من عمل العامة, فكأن الخاصة يطعمون قلوب العامة, والعامة يطعمون قوالب الخاصة. وكذلك الأمراء يحرسون العلماء, والعلماء يدعون الله للأمراء ويخضعون الناس لهم. تسوية تزداد معقوليتها كلما عشت الفارق بين المجالين واستشعرت سلبيات محاولة الانتقال من جهة لأخرى. لكن, بدأ الإسلام بالتأسيس للجمع بين المجالين بما يمكن أن نصفه بأنه محورية الفكر ومدارية السلوك, وبإدخال ثمار الفكري في المجال السلوكي, وتحويل السلوكي ليشابه الفكري, أي الإسلام أشبه بالكيمياء التي تسعى لتحويل النحاس إلى ذهب, وهذه عند أكثر الناس تعتبر "خرافة". والمشكلة الرئيسة التي ستواجه هذه الأطروحة لن تكون في مجال العمل, لأن العامة قد اعتادوا على العمل الكثير فلن يجدوا تلك الصعوبة في العمل القليل ("الدين يسر") للمجال الفكري, بل المشكلة ستكون في الفكر الكثير الذي يتطلبه المجال الفكري ("طلب العلم فريضة" "رب زدني علما"). والتضخم الهائل للعلوم بل وتأسيس العلوم الذي حصل في أمة المسلمين مرجعه ليس إلى خصائص ذهنية, لأن أذهان العرب أو العجم كانت على حالها, بل إلى انتشار طلب العلم وفريضته والتفكير في العامّة وليس في قلة قليلة من الأمة. ولذلك لما حصل نفس الاهتمام بالفكر في أوروبا بعد ذلك بقرون, وانتشر الطلب في العامة بعد أن كان مقصوراً على الخاصة, حصل نفس الشيء, وكذلك حصل بعد ذلك في باقي الشعوب والقبائل التي أخذت بمذهب تعليم العامة وتثقيف الجماهير. إلا أن المشكلة الثانية التي ستتولد عن هذا المذهب الذهبي حين يفرض على أناس عليهم أن يقوموا بالمذهب النحاسي أيضاً هي التالي: الإنهاك. لأنهم سيضطرون إلى الفكر الكثير والعمل الكثير في آن واحد, والنظر في السماء والأرض في آن واحد, وهذه الحالة تشبه وصف أحد الأئمة العلوية للمذهب الشيعي في حينه -والذي كان علمياً بعمق ومتعرضاً للاضطهاد ومحتاجاً للعمل الكثير- "صعب مستصعب". ما الذي سينتج عن ذلك؟ إما اضمحلال الفكر وتسخيفه, وأحسب أن هذا شائع ومشاهد وما الانتشار

العظيم للروايات الضحلة و كتب المؤامرات أو الآراء الضعيفة غير المنقحة كتابة وقراءة إلا مثالًا على تسخيف الكتب والعملية الفكرية عموماً, بل جعل الفكر مقصوراً على الحديث عن الأرضيات, عن التاريخ وعن الشعوب والعوام (حتى الكتابة عن الملوك والأمراء صارت تعتبر "من آداب المتعالين" ! فتأمل) وعن النظريات المادية والطبيعية حصراً. باختصار جعل الفكر أرضياً. وبذلك يصير العامة في عملهم أرضيين وفي فكرهم أرضيين, وهذه تسوية معقولة لجبر الفاصلة النفسية-معقولة لا تعني مقبولة, لأن هذه الطريقة تنسف معنى الفكر بالمعنى الذي اصطلحنا عليه أي كونه يتعلق بالعلويات والأعماق والتدقيق والسماويات (ابن عربي مثالًا). بعد مرور بضعة عقود على الإسلام المحمدي, بدأت الأمة تميل نحو الفصل بين العلماء والأمراء, على طريقة الأمم إلى حد كبير لا بتطابق. وهذا ما يفسّر لك ما تشهده من المعاصرين وخصوصاً رؤوس القرن المنصرم المستغرب الحداثي, من ميل إلى رفض التراث بدرجة أو بأخرى, أو الانتقائية المفرطة في اختيار رموز التراث الذين يشبهون أو يحسب القوم أنهم يشبهون ما يريدونه هم اليوم, أي أولئك الذين لهم فكر دنيوي أرضي عامّي, أو الفكر الذي يخاطب العامة (هم يقولون "يخاطب العقول" لكن نحن نفضّل الكلام الصحيح, أو إن شئت أضف على عبارتهم: العقول الترابية, لتصدق). فإن قلت: أعطني مثالًا على الفرق بين الفكر السماوي والفكر الأرضي؟ سأقول: فصوص الحكم لابن عربي والجين الأناني لريتشارد دوكنز. مثال آخر: مقامات الحريري ومقالات الصحفيين. مثال ثالث: ديوان المتنبي و "أشعار" نزار قباني (أكتب "أشعار" لهذه الطريقة الحداثية في كتابة ما يسمونه شعراً ويدي تكاد ترجف من الخجل). الغرب الحداثي اصطلح في نهاية المطاف على قاعدة عامة تقضي بإنزال الفكر للأرض, وهذه هي التسوية الحداثية للفاصلة الخطيرة, فبالرغم من كون الدراسات الحداثية من المدارس الابتدائية-والآن صارت المدارس وتعليم القراءة يتم حتى للأطفال في سن الثالثة بل قبلها أحياناً- إلى الجامعية, حتى صارت شهادة الماجستير ليست بذاك الانجاز والامتياز, وعدم توفر شهادة جامعية يعني اضمحلال الفرص الوظيفية التي هي وسيلة كسب المعاش, كل ذلك فرض على العامة وجوب استعمال الفكر الكثير على الأقلّ لمدة 16 سنة, وهذا استغراق في المجال الفكري في أهم سنوات تكوين الشخصية الأولى, لأن التفرغ للدارسة هو القاعدة في كثير من البلدان, لا أقلّ لمدة 12 سنة المخصصة للدراسة بمراحلها الثلاث. فهو تفكير كثير جدّاً بالنسبة للعامة. ثم يعقب ذلك الدخول في "سوق العمل" حيث يوجد تفكير ولاشك لكن الأولوية للعمل الخارجي والعبرة به حتى حين يوجد تفكير فهو تفكير هدفه العمل الخارجي والغيري ولا قيمة له فيما وراء ما ينتج شيئاً أو يحدث أثراً طبيعياً آنياً بل ومعياره عادة هو النقود المكتسبة من هذا العمل حتى يكون لا تكون الغاية الأولى الظاهرة هي النقود كالأعمال الخيرية التي تقوم بها الشركات للترويج لأنفسها وبضاعتها فتسكب الزبائن فتكسب النقود. لا يقال: يوجد استثناءات لهذه القاعدة. لأننا نعلم ذلك وهو بديهي. حسناً, ما الذي سينتج من إنزال الفكر للأرض؟ الجواب سيعتمد نظرياً على رؤيتنا للنفس الإنسانية, ويعتمد واقعياً على مشاهدة واقع النفوس. فإن قلنا بأن النفس قابلة لأن تكون أرضية بحتة بدون أي آثار جانبية-وهي النظرية المأخوذ بها عملياً في زمن الحداثة ويُراد التأكيد عليها بقوّة بالرغم من كل الأدلة المعاكسة لذلك- فالجواب سيكون لتكن النفوس على تلك الشاكلة. لكن ما قبل الحداثة, وحتى في الدول الغربية اليوم فضلًا عن غيرها من المُقلّدة الشرقية والأوسطية, لا تزال توجد نزعات فوق أرضية وغير مادية نقدية وأشدّ من يشعر بها العامة والجماهير العاملة, بل حتى انتشار الروايات الخرافية باعتراف الجميع مثل هاري بوتر وغايم أوف ثرونز وإجمالًا كل رواية من هذا القبيل, بالإضافة لأفلام هوليود مثل

ستار وورز وكل ما يخالف الواقع القائم ويأتي بالغرائب والمفارقات و المستقبل (حيث "المستقبل" رمز على الأعلى والأعظم من الحالي), كل ذلك زفرات المكروبين وتنفيس عن النفوس المُنهكة. وأعظم مظهر على الإنهاك والرغبة في التعالي عن الأرض تظهر في انتشار داء ودواء, أما الداء فهو الاكتئاب بأشكاله ودرجاته, أما الدواء-وهو داء كذلك-فهي المخدرات القانونية وغير القانونية التي بدأ يصير بعضها قانونياً, القانونية هي تلك التي يصرفها "الطبيب النفسي" الحداثي وقد تكون أقوى و أخطر بل هي كذلك من تلك المخدرات غير القانونية كالحشيش مثلًا, بالإضافة للكحول والدخان ("أشربه لأنه يطرد الهمّ" هكذا يعبّر الذي يشتري علبة السجائر التي اضطر صنّاعها أن يكتبوا عليها "التدخين يقتل" بالأسود العريض. تأمل أن اختيار الموت-وهو فناء البدن- أولى عند 1.1 مليار إنسان مدخّن في العالَم, أهون من اختيار الهمّ النفسي, فليتأمل الذين يفضّلون البدن على النفس أو يعتبرون النفس هي البدن لا غير). وفي أمريكة حيث "الحرب على المخدرات" فعلت ما فعلت في العقود الماضية (حرب كاذبة مغرضة بالمناسبة) والحكم بالسجن على حائز الحشيش مثلًا كان يبلغ سنوات وسنوات, اليوم قامت بعض الولايات بإزالة التقنين عن الماريوانا أي قل الحشيش إجمالًا, وكذلك فعلت كندا, والمسيرة مستمرة. كانوا يقولون الدين أفيود الشعوب, واليوم صار "الأفيون أفيون الشعوب" حسب قول الساخر وودي آلين. فلنضع الفرق بين المخدرات القانونية وغير القانونية جانباً, لأن المسافة بينهما غير معقولة ولا مقبولة, غير معقولة لأني جعل الدخان والكحول شيء قانوني وجعل الحشيش غير قانوني هو كجعل شرب ماء المستنقعات قانوني وشرب ماء نهر النيل غير قانوني (أقصد النيل في هذا الزمان الملوث), بل حتى هذا القياس غير دقيق, لأن أضرار الحشيش على الصحة والآخرين أقلّ بكثير بل بما لا يقارن مع أضرار الدخان والكحول, والدولة التي تسمح بتناول الوجبات السريعة بل وتسمح بانتشارها كالنار في الهشيم لا يحق لها أن تستند على حجّة الاهتمام بصحّة الناس في هذا المجال, وقل مثل ذلك عن الدولة التي تسمح بتعاطي "الأدوية النفسانية" (التي يعرف الشباب والشابات أنه يمكن استعمالها كمخدرات جيّدة لبعض الحفلات). وغير مقبولة, لأن حتى المخدرات التي يكاد يوجد اتفاق عقلائي على خطورتها من كل وجه كالهروين, يمكن في حال جعلها قانونية أن تذهب كثير من مخاطرها التي تأتي من لاقانونيتها كالأوساخ والمواد الغير الصالحة وعدم إشراف طبيب مختص يشرف على استعمالها بترتيب أو بآخر, كالعهر حين لا يكون قانونياً فإن الأضرار الاجتماعية أكبر بكثير من لو كان قانونياً (والنسبة العاهرات وعشّاقهن لن تقلّ في الحالتين كما هو معلوم من قديم الزمان). بعض وضع الفرق الوهمي والغبي جانباً, يكفي أن ننظر في بعض الإحصائيات العالمية عن نسبة الاكتئاب والأمراض النفسانية اليوم, في هذا الزمان "المتطور جدّاً", وكذلك لنسبة متعاطي المخدرات بأنواعها (الدخان والكحول والحشيش والكوكاين والهروين والمهلوسات كالدي ام تي و ما أشبه كأمثلة بل والسمنة فإن الطعام من أشهر المخدرات وأكثرها رواجاً وقبولًا), لندرك مدى الألم النفسي المنتشر في هذا الزمان.
كلما ازداد تأملي في هذه الحالة, ازداد إيماني بأن العقل يبدو أنه غير مصنوع للأرض, أي أن أرضيته عرضية وحين تكون عرضية تكون جيدة ونافعة وشافية. ولذلك أسلوب المعيشة البسيط, المعتمد على الزراعة كأصل وشيء من الصناعة الخفيفة, هو الأسلوب الأنسب للنفس, بشرط وجود الاشتغال العقلي والفكري والروحاني عند الناس, حينها تكتمل معادلة السلامة, ولذلك حتى اليوم تجد أسلم النفوس في الأرياف والقرى والمدن الصغيرة والتقليدية. لكن توجد سلبيات في هذا الأسلوب لا يمكن تداركها إلا بالأسلوب الآخر كالواقع في المدن الكبيرة. ففي كل أسلوب إيجابيات وسلبيات. وأرى أن القضية لا

ترجع إلى الأسلوب بقدر ما ترجع إلى تقسيم الأعمال وكيفية العيش. فلا يوجد شيء يمنع من التمييز بين المجالين الفكري والسلوكي في المدينة الحديثة, و هو واقع إلى حد ما.
إن كان من الممكن إنزال الفكر للأرض, فإنه لا يمكن إلغاء الأرض لصالح السماء, لأن وجود الجسم واحتياجاته كافٍ لجعل البُعد الأرضي ضرورياً. اعتياد النفس على السماويات, يجعل نزولها للأرضيات إهانة واحتقار ومجلبة للألم عادة. لكن النفس المعتادة على الأرضيات, حين تنخرط في عمل سماوي كالشعائر أو القراءة مثلًا فإنها تشعر بتعالي وفرحة وتكون لها كالشفاء والبلسم. فإن وجب التمييز بين المجالين, وجعل رجال لكل مجال, فيجب منع نزول الخاصة للأرض مع السماح للعامة بالدخول للسماء, أي بتخصيص مواضع ورواتب للخاصة, ووضع شعائر وكتب وإلقاء الدروس والمواعظ للعامة. مع جعل الانضمام لطبقة من الطبقتين راجع إلى الواقع لا إلى الوراثة الصورية أو غير ذلك من عوامل خارجية, أي كل طبقة عمل فمن عمله فهو مؤهل وإن دخل ثم كفّ عن ذلك العمل فيجب إخراجه وطرده. ولو لم نرتض هذه الطريقة, بل أخذنا بطريقة الجمع, فعلينا أن ننظر نظراً جدّياً في القضية ونضع ما يكفل السلامة والإتقان في كل مجال.
"أنت حساس جدّاً". لماذا؟ لأن الفكر لطيف, وعالم الباطن لطيف, والخيال ألطف من البدن, فهل يمكن أن يستغرق الإنسان في عالم اللطف مع عدم وجود هذه الحساسية الخاصة في الملاحظة والاعتبار. هذه معجزة من المعجزات. وقد وقعت وتقع, لكنها معجزة وتحتاج إلى سلطان عظيم للتحكم في النفس والسلوك القلبي والجسماني. الشفقة في بعض الأمور الدنيوية تعتبر مهلكة للمُشفق وإن خلص بها الذي تشفق عليه, فكيف تعمل؟ لا تشفق, فتشعر بنار في قلبك. تشفق, فتحترق. إلا لو قلت: لا أشفق بعدل واتباعاً لأمر الله, والعدل والإتباع نور ورحمة حتى لو كانت غير معقولة لي الآن فحينها لا تحترق. لكن هنا إشكالان: الأول لو كان أمر الله يحث على الشفقة في ذلك الموضع. الآخر مدى تأثير هذه الفكرة في نفسك, لأن هذه فكرة في نفسك بينما الشفقة والرحمة بالغير ستكون طبيعة نفسك, والفكرة هل تغلب الطبيعة؟ نادراً. أما لو فصلت, واستأجرت شخصاً لا يشفق, ونفسه قاسية بالدرجة الكافية لإنزال الألم بالغير بدون تأثر شخصي, فحينها تكون قد أفلحت إلى حد كبير, بناء على "عين لا ترى, قلب لا يحزن". ولذلك إصدار أوامر من غرفة عمليات عسكرية في وطنك, بناء على "معطيات" ميّتة على ورق وصور, أهون بكثير جداً من إصدار نفس تلك الأوامر لو كنت تشاهد آثارها الواقعية. فإن قلت: لكن مثل هذا التفكير ينم عن ضعف ورقة بل ومخنثة. لقلت لك: صدقت, وهو كذلك بالنسبة لغير أصحاب هذا الطبع, كما أن صاحب الطبع الآخر محكوم عليه بأنه وحشي وقاس وعنيف ودموي وما إلى ذلك. الجمع بين الطرفين لا يمكن إلا باتباع مبدأ واحد يظهر مرّة بصورة اللطف ومرّة بصورة العنف, وهو مبدأ الحقّ. وهذه طريقة القرءان, "ولا تأخذكما بهما رأفة في دين الله" فنهى عن الرأفة, ثم وصف نبيّه فقال "بالمؤمنين رؤوف" فأثبت الرأفة, فالعبرة ليست بالرأفة بل بالحقّ. والحقّ هنا يقضي بأن الرأفة حسنة في بعض الأمور, وسيئة في بعض الأمور. فالرأفة ليست خيراً ولا عدمها شرّاً, بل الخير هو الحقّ والشرّ ما خالفه. ويبدو أيضاً أن من طريقة القرءان إثبات الشيء ونقيضه, بحيث يكون الشيء للداخل والنقيض للخارج, وبذلك يحصل الجمع, فمثلًا يقول "أشداء على الكفار رحماء بينهم" أو "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين". ومن هنا أهمية مبدأ "طاعة الله ورسوله" لأنه يُوحّد النفس و النفس بدون توحيد في عذاب, ولأنه يجمع المتقابلات في النفس والنفس جدلية وتتعظّم بجمع المتقابلات حتى تصير درجات في سلّم واحد بينها برزخ لطيف لا يقسم النفس.

ألاحظ في نفسي في أمور الفكر ميلًا تجاه الإيجابيات, في أمور السلوك ميلًا تجاه السلبيات. فمثلاً في أمور الدنيا والتعامل مع الناس, أجد أن ذهني يقذف احتمالات سيئة عادة, ويفترض الأسوأ تلقائياً وبسهولة, أستطيع أن أضع شتى الاحتمالات السلبية لأي حادثة بسرعة عجيبة (وهذا انجاز إيجابي ولعل بعض المهن تحتاج إلى مثل هذه الذهنية). لكن مع ذلك أجد ولله الحمد قدرة على وضع الإجابات والردود وكيفية العمل لصدّ تلك السلبيات, أيضاً بسرعة و بعد وضع الاحتمال السيء لحادثة متوقعة-مهما كانت ضآلة احتماليتها-فإن ذهني يمطر الحلول والأفكار تجاهها كأنه سيل العرم فلا أستطيع ردّه. الفكرة السلبية تفرض نفسها عليّ كما الفكرة الإيجابية المضادة لها. أميل إلى اعتبار الناس ستختار الأسوأ في التعامل, من أين جاءتني مثل هذه القاعدة. لكن الغريب هو أنني حين نويت الهجرة إلى كندا, وسافرت إليها, فقد زالت تلك السلبية بنحو قوي جدّاً لدرجة أبهرتني, بل حتى أثناء نومي كنت لا أجد أي سلبية-حرفياً-في النوم والاستغراق فيه ورؤية المنامات الحسنة بل إني كنت أسمع-نعم "أسمع"-المحاورات والأفكار في نومي من شدة راحتي وشعوري بالأمن. ولا أريد ولا أحبّ أن أحلف باسم مولاي تعالى, لكن في اللحظة التي وضعت قدمي في الطائرة السعودية للعودة للسعودية, كأن تحوّلًا صار في نفسي ورجع ما غاب عنّي لمدة شهر. الراحة التي كنت أجدها وأنا أطوف بشوارع تورنتو لم أجد مثلها وأنا أطوف في شوارع مكة (كنت سأقول شيئاً أكبر من ذلك لكن في ما ذكرت كفاية). نعم, في كل بلدة ضيق وبسط, لكن قصدي هنا الأمان الجوهري, الشعور بأن الدولة تقف معك ولك لا أنها عليك. ثم نفسية الناس عموماً من هذا الوجه الجوهري تؤثر على الجوّ العامّ للبلاد. حين أفكر على هذا النحو أقول لنفسي: لكنك تعلم أن النفسية السلبية تجاه الناس كانت متحققة لديك أيضاً قبل أن تعي أصلًا ما هي الدولة وما هي الحقوق الإنسانية, فلابد أن يوجد سبب أقدم من ذلك لمثل ذلك التوجه. وحين أنظر أجد فعلًا أنه يوجد سبب أعمق وأقدم, لكنه متصل بهذا الجانب الأحدث, وهو ما يمكن أن نسميه: القبول العام. أقصد أنني في بداية شبابي وفي الصبا, كنت مثل أكثر الناس أقوم بأمور خارجة عن المألوف بالنسبة للكبار والآباء, وتعتبر من "الممنوع" و "الحرام" و "العيب". وكنّا بطبيعة الحال نستخفي من الأهل والكبار والمسؤولين لذلك. وحيث أننا كنا ضعافاً نرى أن الكبار هم الذين لهم وحدهم الحق في وضع القيم والحكم على الأوصاف والتصرفات, بل كنا نماهي بين الكبير وبين ذلك الوضع, فكنا لا نرى سبيلًا للشك في ما يحكمون به, وحيث أن أوصافنا وتصرفاتنا كان فيها ما يجرح الذات الكاملة بالنسبة لهم, كنت أرى أنني مجروح ومخدوش, بالتالي معرّض للعقوبة في أي لحظة. وهذا الخوف من العقوبة, المتجذر في نفسي لأن النفس طرية في بداية الأمر وتقبل الأحكام الغيرية بسهولة (مثل "التعليم في الصغر كالنقش في الحجر"), فكنت أعتبر نفسي مجرماً وأستحق العقوبة, كما كل من كان على شاكلتي, والذي يعني كل الناس. ولا أذكر "كل الناس" لأتهرب وأشعر بالطمأنينة لوجود غيري معي في هذا الوصف, على مقالة "الموت مع الجماعة رحمة", ولكني أنبّه على واقع لا أدّعي شرف الاختصاص به. لكن علينا أنفسنا فنرجع لأنفسنا. كنت أعتبر نفسي مجرماً وأستحقّ العقوبة. بالتالي كل من كان قريباً منّي ويفعل مثل فعلي, كان جاسوساً محتملًا ومخبراً قابلًا لأن "يكشف سرّي". وكل من كان بعيداً عنّي ولا يعلم عنّي شيئاً كان سبباً للاطمئنان من هذا الوجه. وكل من كان صاحب سلطة ومنصب, حتى لو كان مدير المدرسة (الفرعون الأصغر), فإن نفس مفهوم "السلطة" كان سبباً للذعر, أقصد السلطة الوحيدة التي كنا نعتبرها سلطة وهي التي نواجهها في بلادنا. فانقسم الناس عندي إلى ثلاثة أقسام: قسم يعرف جرائمي فأحذر منه, وقسم لا يعرف جرائمي فأطمئن إليه, والسلطة القادرة على المعاقبة

فأخاف منها. وهكذا نشأنا منذ الصغر. وحين تشاهد مدى الارتياح "للغربيين" في بلادنا, تستطيع أن تفهم السبب الآن. لأن الغربي يجمع بين صفتين: أنه غريب وأنه لا يُجرّم تلك الأوصاف والتصرفات التي كنّا عليها أو لا أقلّ لا يحكم بعقوبات على مرتكبيها. فهو مصدر اطمئنان من وجهين: لا يعلم ولو علم لا يُعاقب. ولعل الشفقة التي نشعر بها تجاه الآخرين قد ترجع إلى شفقتنا على أنفسنا, أي كأننا نفعل بالغير ما نريد أن يفعله الغير معنا لو تم اكتشاف جرائمنا الأخلاقية والسلوكية. لأن السلطة الشمولية لا تعوّد الناس على النظر في فرديتهم وذواتهم, فإننا نسارع إلى مماهاة أنفسنا بالغير أحياناً فنشفق عليه, ويبدو أن هذا يحدث حين يغلب علينا الضعف والشعور بالعجز عن مقاومة السلطة التي تريد أن تعاقبنا. أما لو غلب علينا العنف وحب الانتقام من السلطة التي تهددنا وتعاقبنا, فإننا قد نميل إلى إنزال الآلام بالغير واستعمال أشد أنواع العقوبات الممكنة حتى لو كان الغير شخصاً عامّياً ضعيفاً مستضعفاً, لأننا نصوّره في نفوسنا على أنه السلطة التي نريد الانتقام منها, فنفعل به الأفاعيل, وهذا يفسّر أحياناً ما يفعله العامة ببعضهم البعض. لا توجد ردّة فعل واحدة لكل فعل واحد أو لكل عامل واحد. فحين تجد مثلًا شخصاً يوجّه غضباً عارماً تجاه شخص ما لا يستحق كل ذلك الغضب بنحو ظاهر, تعرف أن الغاضب يُطبّق على المغضوب عليه رموز نفسانية متعددة ويفرغ عليه شحنات مكثّفة مُخمّرة في نفسه منذ فترة. وقد يجعل كل من يقع تحت يده صورة ورمزاً لكل من كان يضع يده عليه, أي يجعل المقهور له رمزاً للقاهرين له فينزل بهم الآلام بحق أو بباطل, أو قد يحسد القاهرين له فيرغب في الانضمام لهم فيفعل مثل فعلهم من باب أن المناصب المعنوية بحسب الوصف والفعل أي بالمناسبة, أو قد يسعى لأن يكون صاحب سلطة بدوره. في مثل هذه الحالة, يجب أن لا نسمح للغاضب أن "يفرغ" غضبه على ذلك الشخص, لأن هذا سيكون مدّاً له في ضلاله, أي سيجعله يرتاح لفترة-ولفترة فقط-لكن سيجد بعد ذلك أنه نسي من غضب عليه وعادت له نفس النزعة تجاه إنزال الغضب بغيره ولنفس تلك الأسباب الجذرية الضاربة بجذورها في نفسه, فأحسن طريقة في هذا الحين هي كفّ الغضب والعفو وعدم تمكين الغاضب من عدوانه المشروع فضلًا عن غير المشروع. العفو حتى لو كان غبياً قد يكون وسيلة لمعرفة النفس, ومعرفة النفس أفضل جزاء للعفو الغبي فضلًا عن الذكي. نعم قد تعفو فيقال عنك ضعيف وغبي ومتهور وغير ذلك, لكن في بعض الحالات يكون العفو خير من العدل خصوصاً في حال كالموصوفة سابقاً. كلما شعرنا بضعفنا وعجزنا عن أخذ حقوقنا والتعبير عن أنفسنا, كلما ازداد الغضب كثافة وحدّة وانتشاراً في نفوسنا. وكلما ازدادت حدّة أحكام الكبار على الصغار, كلّما ازدادت حدّة ردة فعل الصغار حين يكبرون, وهكذا دواليك حين يصير أولئك المرضى هم أصحاب السلطة الجدد وتستمر السلسلة البائسة. حسناً, ما هي أهم الجرائم التي يرتكبها الصغار وتسبب ذلك الذعر؟ الأمر عادة ما يدور حول أمور الشهوة والجماع. والتي يفعلها في السرّ مع كونها "ممنوعة" خصوصاً مثل الاستمناء. فعندما تبدأ صبوة الصبي, ويجد اللذة بالاستمناء والجماع مع الأشباه أو مع الجنس الآخر أو بمشاهدة الصور والأفلام أو التجسس على الوالدين والجيران أو أي صورة أخرى من صور الشهوة, وحين يجد مع ذلك أن أفعاله هذه ممنوعة وتستحق العقوبة, فإنه سيشعر بأوّل تناقض حادّ بين نفسه وبين كبار مجتمعه. وحين يجد أن الكبار يقومون بنفس تلك الأفعال التي يمنعونه هو منها, فإنه سيشعر بتناقض آخر ويتعلم فن النفاق والأمر بشيء والعمل بخلافه لأنه لن يستطيع أن يفسّر سبب قيام الكبار بشيء مع منعهم له من القيام به إذ الدافع عند الكبار هو الشهوة والغاية اللذة كذلك الدافع عنده هو. فيبدأ الصبي بتعلّم إغلاق الأبواب على نفسه وعزل نفسه وجماعته عن الآخرين. منع حرية التعبير يشبه

منع حرية الشهوة, وفي الحالتين سينتشر الاستمناء والبحث عن الأشكال وتكوين جماعات خاصة سرية والتناقض بين الناس والسلطة والسلطة مكونة من أناس يدخلون تحت "الناس" أيضاً وعدم الشفافية في أمور السياسة يشبه الاستمناء والجماع السرّي "الممنوع" أيضاً. الحاصل أن قضية الشهوة عند الصبيان مع تجريمها مِن قِبَل السلطان هو أهم أسباب استقرار الذعر في النفس, والذي ينساه الصبي بعد أن يكبر لكن يبقى الذعر موجوداً لكنه يتشكّل بأشكال مختلفة ويأخذ صور مبالغات متنوعة. من وجه آخر, فإن "الماضي الأسود" للشخص, وعدم قدرته على غسله وتغييره, يجعله يشعر بعجز كبير. بالرغم من أن أساس ذلك العجز والخوف الناتج عنه ينبع من وصم ذلك الماضي بالسواد أي بالسوء (المعذرة من لمحة العنصرية الممكنة), فضلًا عن مغالطات كثيرة وجوهرية تكمن في ذلك التصور للنفس والتاريخ وعلاقته بالحاضر. ولولا وجود سلطة قادرة على المعاقبة المادية أو المعنوية المؤثرة المعتبرة, لما وجدت قيمة لأي حكم أخلاقي سواء تعلق بالماضي أو بالحاضر أو بالمستقبل. فالسلطة حين تكفّ عن الحكم على الأخلاق من ذلك القبيل, أو حين تكون الأخلاق التي يرتضيها الفرد هي الأخلاق التي ترتضيها السلطة والتي لا تتعارض لا مع ماضيه ولا مع حاضره, حينها سيشعر الفرد بالاطمئنان في ظل تلك السلطة. إلا أننا حين نكبر ونعلم أن القانون الجنائي والأخلاقي للبلاد لا يعاقب على الماضي المنعدم والذي لا دليل معتبر يثبته, تطمئن نفوسنا بعض اطمئنان وبالدرجة الكافية لنسيان الماضي وأفكارنا ومخاوفنا تجاهه والذي يعني مزيد تجذّر وتعفّن له ونبدأ بالتأكد من عدم ارتكاب ما يؤدي للعقوبة في الحاضر, ولعل المبالغة في الالتزام ترجع إلى كون الشخص كان "منحلّاً" و "إباحياً" فيما مضى. لكن لكل زمان إنسان, ففي الحاضر ومع الكبر والقوة الحادثة تنشأ شهوات جديدة, فإن تعرّضت هذه الشهوات أيضاً للمنع والحرمان, قد نرى ردّة فعل أقسى تجاه السلطة المانعة, و الشهوات الجديدة قد تكون كلامية أو كسب نقود أو كسب سمعة أو غير ذلك ومزيج منه, وقد تكون استمرار لشهوة الجماع بأنواعه. (فاصل: أثناء كتابتي لهذه المقالة في وقت فراغي في الوظيفة, ولي أربع ساعات تقريباً مستغرقاً في التأمل والكتابة, وهذه عادتي في القراءة والكتابة أثناء وقت الفراغ ولا أُكثر عادة من الكلام مع الزملاء مع وجود الودّ بيننا ولله الحمد, قاطعني أحد الزملاء وقال مازحاً "أنت معانا في الإدارة, ما نسمع صوتك" فابتسمت لكونه لا يسمع كل هذا الصياح الذي أنا فيه منذ الصباح, وقلت في نفسي: إن شاء الله قريباً ستسمعوا صوتي). نعود. كيف سيتصرف الناضج في هذه الحالة؟ قد يفكر في العمل السرّي كما كان في الصبا, وهذه حالة الكثير جداً من الناس. وقد يفكر في الدعوة إلى تغيير الأوضاع القائمة بلسانه وقلمه, لكن في ظل غياب حرية التعبير ستكون هذه الوصفة وسيلة لإهلاك النفس وتعذيبها. وقد يفكر في تغيير الأوضاع بسلاحه, وهذه خطورة بحد ذاتها وتحتاج إلى وجود جماعة وأسلحة, وفي مثل بلادنا هذا الاحتمال ممتنع على الوجهين لأنه ممنوع تكوين الجماعات وممنوع حيازة الأسلحة بدرجة معتبرة. فلا يبقى سوى الهجرة إلى بلاد تقبل السلطة فيها بما يريده الإنسان. والمعلوم قرءانياً وتاريخياً أنه لا توجد فترة إلا وفي الأرض مثل تلك السلطة والبلدة, ويشهد بهذا الواقع الحالي. ويمكن تلخيص أسباب الأمن النفسي في هذه الأمور الخمسة:

1/ العدل المُيسَّر (فقد يوجد العدل في بلاد لكن بعسر وعسر شديد فيزهد الناس في المطالبة بحقوقهم ويكسب الظالم الصابر ويخسر العادل غير الصابر).

2/حرية التعبير (شرط الإنسانية الأكبر وأهم ما يدلّ على أن ما سواه من حقوق متوفّر للناس).

3/التأمين الصحي الجيد العام (أي الذي توفّره الحكومة, ولعل هذا من أهم أسباب الأمن في البلاد خصوصاً بالنسبة للعامة).
4/إعطاء معونات للكفاف لمن لا يقدر على الوظيفة (شرط الأمن الأكبر في هذه الدنيا). أو توفير وظائف الكفاف لمن يريد الكفاف المعيشي لاشتغاله بأمر آخر معنوي وفني وعلمي ورياضي و نحو ذلك.
5/عدم تدخل السلطة في القضايا الأخلاقية المتعلقة بالشهوة (دليل حرية الناس من الناس) ويُترَك ذلك لما يدعو الدعاة إليه بسلام والحساب على الله اللهم إلا لو اصطلح أكثر الناس بإرادتهم على قضية معينة وأرادوا تفعيلها في بلادهم فلا مناص من التسليم بها لكن بشرطين: أن لا يتم تتبع عورات الناس وأن يُترَك المجال مفتوحاً لمجادلة تلك القضية والدعوة إلى خلافها ونقضها بكل طرق البيان السلمية.
تسلسل الأسباب الخمسة ليس حسب الأهمية ولكن حسب وروده على الخاطر. ولعل بروز خاطر الشهوة آخراً هو شاهد آخر من شواهد القمع الذي تمارسه نفسي على نفسي. يجب أن نتنبّه لهذه القضية جيّداً ونتخلص منها. يظن الكثير أن الشجاعة هي أن تقاتل غيرك وتضحي بنفسك, أي سفيه يمكن أن يدخل في الجيش ويفعل ذلك وما أكثرهم. الشجاعة الكبرى هي أن تتجرأ أن تفضح نفسك أمام نفسك, أما الشجاعة الربانية فهي أن تتجرأ على فضح نفسك أمام الآخرين على سبيل اكتساب المعرفة لا الرقاعة. كلما اشتغلت على تعرية نفسي أمام نفسي والنظر إليها مباشرة وعلى صفحة مرآة الصفحات ازداد إيماني بأكبرية "الجهاد الأكبر". لكن لنكن واقعيين: إن لم نُطفئ النار سيبقى اللهيب. فعلينا بالنظر في سبب المشكلة أو العقدة حتى تنحلّ. وسبب الكثير من عدم الجرأة على معالجة الأمور هو السلطة الخارجية, بعد الراحة منها يمكن عادة أن يلتفت الإنسان لشبحها داخل النفس وإن كان الكثير من الناس يمكن أن يشهد فرعون الخارجي يغرق لكن فرعونه الداخلي يغرقه. لا فائدة من ضرب الظلّ إن بقي الأصل. ولماذا تحارب ثمرة إن كنت ترعى الشجرة. الخلاصة: الهجرة فريضة.

....

قال الملحد: تعليم الطفل عقيدة التعذيب بجهنم هو أذية واعتداء عليه. لأنها تزرع في قلبه المخاوف الشديدة والمرعبة إن أخطأ, وكل أحد يخطئ. فينشأ الطفل عنده عقد نفسية عميقة بسبب ذلك الرعب.
أقول: أوّلًا ما ذكرته لا يدل بحد ذاته على بطلان عقيدة النار والآخرة والجزاء على الأعمال. فزرع الخوف و نشوء ما تسميه عقدة نفسية, لا يدل على عدم واقعية سبب حصول ذلك الخوف, كما أننا نخوف الناس بالقوانين ونقول لهم إذا فعلتم كذا ستدخلون السجن وسيحصل لكم كذا وكذا وسنقتلكم على الكراسي الكهربائية التي ستشوي أعضائكم الداخلية, وهذا يزرع خوفاً وعقداً نفسية أيضاً تجاه تلك المخالفات للقوانين لكن هذا لا يدل على عدم واقعية العقوبات المقررة قانونية وحكومياً. فنشوء الخوف من شيء لا يدل على بطلان سبب الخوف, بل على العكس تماماً, إن كان سيدل على شيء فهو يدل على واقعية سبب الخوف أو لا أقل احتمالية وقوعه على أقلّ تقدير. فلا يصح إذن استغلال بعض العواطف المعاصرة التي تراعي الطفل والصبي بنحو ما من أجل كسب قضايا فلسفية وفكرية ودينية, هذا لا يدل على رغبة في المعرفة بل على رغبة في كسب المجادلة وحسب وليس هذا من شأن العلماء والمفكرين بل من شأن المحامين.
ثانياً ليس بالضرورة في ديننا تعليم الطفل والصبي غير الراشد عقيدة النار. ولا يوجد شيء يوجب ذلك قطعاً بل على العكس إن كان يوجد شيء ثابت فهو أن التعليم يبدأ عند الرشد وبلوغ العقل مرحلة يستطيع فيها فهم ما يُلقى إليه. فأقصى ما يمكن أن تصل إليه باعتراضك هو الدعوة إلى تأجيل تعليم هذه العقيدة, وهو أمر يحتمل إعادة النظر من هذا الوجه.
ثالثاً من فوائد تعليم عقيدة الجنة والنار للصبي تعليمه الرقابة الذاتية العقلية والفردية. لأننا نعلمه بأن الرجاء والخوف ينبع من تصوّر في عقله بشكل رئيسي لا بتهديد خارجي مادي. ولذلك تجد في الجماعات الدينية الصادقة أن الرقابة الذاتية هي السائدة, وتجدهم يراقبون أنفسهم أكثر من اهتمامهم بمراقبة غيرهم من البشر لهم.
رابعاً قد علّمنا صبياننا هذه العقيدة ولم يخلق الرعب والشلل في نفوس الغالبية العظمى من الناس, وما أشقى أطفالنا وصبياننا وشبابنا. فهم إن لم يكونوا بمثل تحرر بقية الصبية والشباب ممن لم يتلق مثل هذه العقيدة في الصغر فإنهم بمنزلة قريبة منهم عادة. فالقضية ليست بالخطورة التي تذكرها, والسبب يسهل فهمه وهو أن الطفل والصبي والشاب خصوصاً في هذا الزمان-المادي البرّاني الاستهلاكي-نادراً ما يأخذ تصوراته العقلية والخيالية عن الأمور المفارقة والميتافيزيقية على محمل الجدّ, و يكاد يعجز عن ذلك. فلا في الماضي كان الناس يعيشون في ذلك الرعب الذي تذكره (اقرأ كتاب "الأغاني" للأصفهاني كمثال على الحالة النفسية لأكثر الناس في القرون الثلاثة الأولى للإسلام المحمدي), ولا في الحاضر بالتأكيد يعيشون في الرعب الفظيع الذي تتخيّله, وبالإضافة للسبب الذي مر ذكره فإن الذي يعادل ويوازن الخوف من النار هو الفرح بالجنة ورجاء سعة رحمة الله ومغفرته.
خامساً الفكرة الأساسية لعقيدة النار والجنة (فلا يوجد نار بلا جنة, ولكن قد توجد عقيدة جنة بلا نار), هي تعليم العلاقة بين العمل والجزاء, وبين الخطأ والعقوبة تحديداً بالنسبة لعقيدة النار. فهل تعليم ذلك من الأخطاء؟ كيف والمدنية والحضارة والجماعة الإنسانية لا يمكن أن تقوم بغير وجود وعي جاد عند معظم الناس عن العلاقة بين الخطأ والعقوبة بالأخصّ. فالقانون يهتم بالعقوبة أكثر مما يهتم بالمثوبة, بل ليس في القوانين مثوبة عادة, وإنما يهتم بالعقوبة. فبدون رسوخ عقيدة العلاقة بين الخطأ والعقوبة فلا

توجد مدنية ولا حضارة ولا شيء من كل ذلك. وحين نعلّم الطفل ذلك منذ الصغر ينشأ والعلاقة راسخة في نفسه, وهو المطلوب. وذلك أيضاً استقرار المجتمعات الدينية الصادقة أشد من استقرار غيرها ممن لا يعلّم تلك الأمور بصورة أو بأخرى عادة.
سادساً حين نعلّم الطفل والصبي عن العذاب والعقاب, فإننا نعلّمه أيضاً عن الثواب والجنان ورحمة الله الواسعة. وعقيدة الجنة تعالج ما يمكن أن يظهر من آثار الغلو والسلبية في عقيدة النار. فيتعلم الصبي الانشراح من الحسنة كما يتعلم الانقباض من السيئة, فيميل إن توفرت باقي الشروط نحو الحسنة ويعزف قدر الإمكان الطبيعي والتوفيق الإلهي عن السيئة وهو المطلوب. فلا يصح أن تعترض على جزء من التعليم مع ترك بقية الأجزاء, فمن البديهي أنك لو جدعت أنف وخلعت عين و قطعت أذن وحلقت نصف شعر أجمل إنسان في العالم فإنه سيظهر كمسخ تشمئز منه القلوب, و هكذا تفعلون أنتم الملاحدة عادى في اعتراضاتكم : تشوّهون الشيء ثم تعترضون عليه بأنه مشوّه ومقيت.
سابعاً لماذا لم تقولوا بأن تعليم عقيدة الجنة يؤدي إلى الأمل المفرط والسعادة العامرة, كما قلتم بأن تعليم عقيدة الجنة يؤدي إلى الرعب والخوف. نعم, لأنكم تريدون الميل بالناس تجاه الإباحية والخطيئة والمعصية والسلبيات عموماً. فتنتقضون أساس جعل الخطأ خطأ معتبراً ونهائياً, وهو تجسده في الآخرة بصورة النار, حتى لا يبالي الناس بالأخطاء. لكن المشكلة بعد ذلك أن الشريعة تنهى عن أخطاء هي أيضاً أساس كل علاقة حسنة بين الناس والطبيعة والناس والحيوانات والناس والناس, فحين تنسفون الأساس النفسي لبغض الأخطاء أنتم تنسفون أساس تلك العلاقات الحسنة أيضاً.
ثامناً عدم تعليم وجود عاقبة وعواقب للأخطاء هو شيء مثل أو أسوأ من تعليمها. لأننا حين لا نعلم الناس ذلك كأننا نعلّمهم: هذه الحياة نهاية كل شيء وفي حال لم يتم القبض عليكم بسبب جرائمكم وأخطائكم فلا بأس عليكم. هذه بحد ذاتها عقيدة, وعقيدة خطيرة جدّاً لا يجرؤ عاقل على إعلان تبنيها ودعوة الناس إليها بوعي وقصد وخصوصاً تعليمها للأطفال والصبيان. لكن عدم تعليم شيء لا يعني عدم تعليم أي شيء, بل هو تعليم صامت لما يعاكسه ويخالفه. فحين نقول "توجد عاقبة للخطأ حتى لو لم يعرف الناس عنها أو نجوت منها في الدنيا", وتقول أنت "لا تعلّم الناس ذلك", فأنت أحد شخصين: إما أنك ترى وجود عاقبة لكنك لا تريد منها تعليمها للناس, وهذا إخفاء للحقائق ونحن لا نخفيها. وإما أنك لا ترى وجود عاقبة فلا تريد منا أن نعلّم الأباطيل, حسناً, إذن أنت ترى أن الحقيقة هي "إن لم تقبض عليك السلطات البشرية فأنت لم ترتكب خطأ فلا تخش شيئاً" وهذا يعني بالضرورة: (1) الخطأ هو أن يتم القبض عليك لا غير. (2) إذا كنت تملك السلطة التي تحدد الجرائم ولا يمكن أن تقبض عليك لحصانتك, فأنت فوق الخطأ والجريمة, وهذه هي الدكتاتورية بأصرح أشكالها, فكل ملحد دكتاتور محتمل. (3) إن أردت أن ترتكب ما تعتبره قوانين السلطة جريمة والمجتمع يعتبره خطأ, فكل ما عليك هو أن تتخفى وتتحايل, وهذا أساس النفاق, فكل ملحد منافق محتمل. فحسب عقيدة الملحدين, لا خطأ على الدكتاتوريين والمنافقين وإن تم القبض عليك فعليك بالاستعانة بالمحامين, فالمحامي هو المخلّص من الخطيئة حسب هذا الدين.
تاسعاً تعليم عقيدة النار لابد أن يقترن بكل شروطها وتفاصيلها. وتقصير بعض أهل الدين في ذلك لا يدل إلا على تقصيرهم وليس على قصور العقيدة ذاتها. لأن تعليم العقيدة بكل جوانبها هو المطلوب, وأما تشويهها واختزالها فخطأ. ومن كمال تعليم هذه العقيدة تعليم معنى "الخطأ" الذي يستحق عقوبة النار. فليس أي خطأ يستحق ذلك, ولا كل مخطئ يستحق ذلك, وطالما أن الإنسان حي فتوجد لديه فرصة

للتراجع بل وتبديل حسناته لسيئات (وهو أمر لا تستطيع غير عقيدة التوبة الدينية تعديله في النفس, لأن الماضي لا يمكن تغييره في الواقع المادي). فمثلًا من شروط العقوبة على الخطأ أن لا يكون المخطئ صغيراً وطفلًا غير راشد (وهذا وحده ينسف اعتراض الملحد), وأن لا يكون المخطئ جاهلًا بأن ما يفعله خطأ, وأن لا يكون في حالة سهو ونسيان وغفلة طارئة, وأن لا تتوفر عنده شروط أخذ الأحسن فيضطر إلى العمل بالخطأ لأنه لا احتمال آخر أمامه. بالتالي, في نفس الوقت الذي نعلم فيه الطفل بوجود عقوبة على الخطأ, لابد أن يتعلم أنه كطفل لا يتم احتساب خطاياه بعد, وغير ذلك من شروط وقيود. فضلًا عن تعليم التوبة عن الخطأ, وأن العبرة بالخطيئة وجود قصد لها واعتراض على الله, وهو أمر لا يمكن أن يقوم به مؤمن وسليم الطوية بل وحتى الكثير من الطغاة لا يقصدون ذلك. فالرعب الذي ينتج بعد كل تلك الشروط والقيود, هو رعب مبرر ولابد من وجوده.

عاشراً اعتراضك إقرار منكم بواقعية تأثير ونفع تلك العقيدة. لأن الخوف من عاقبة الخطأ المقصود الذي لا يرجع عنه صاحبه, أمر مقبول ومبرر ومهم, كالرجاء والبسط والفرح بالصواب والصدق والصحة. فحين تقولون بأن الرعب والخوف يحصل بسبب تعليم تلك العقيدة, تكونوا قد أقررتم بالمنفعة المرجوة.

وأخيراً: في الطبيعة توجد علاقة حقيقية بين الشيء وأثره. أي العاقبة السيئة للفعل "السيء" بالنسبة للإنسان أمر واقعي ومشهود, والعكس صحيح. ففي الطبيعة -وهي شاهد عظيم على القضايا الإلهية الدينية- حين يأكل الإنسان ما لا يتناسب مع جسمه, تصيبه الآلام والآلام الشديدة أيضاً والتي تشبه آلام جهنم بدرجة أقل مثل تقطع الأمعاء وحرقة المعدة وتشوه الجسم بل والموت الأليم. وكذلك حين يأكل الإنسان ما يتناسب مع جسمه, يشعر بلذة وقوة وصحة. فإذن طبيعياً توجد علاقة بين العمل والجزاء, وأحياناً تظهر بمظهر أليم (نار) وأحيانا تظهر بمظهر لذيذ (جنة). فألحد كما شئت بالديانة, فلنا شاهد على قولنا من الطبيعة. وإن كنت تريد منع تعليم الصبيان من العلاقة بين العمل والجزاء بعد الموت, فالرد عليك يكون بذكر مثل هذه العلاقة قبل الموت أي في هذه الحياة, وحينها ستقول لنا "لا هذا ممنوع لأن الطبيعة فيها علاقة بين العمل والجزاء", فسنقول لك: لكن هذا يزرع الرعب والخوف في الأطفال من أكل السم ووضع أيديهم في النار وإلقاء أنفسهم من شاهق. ستقول: لا يهم الخوف والرعب المهم أن يحذروا من هذه الأعمال لسلامتهم. فسنقول: مرحباً بالوفاق والاتفاق. فإن قلت: لكن الطبيعة ثبت وجودها وعلاقاتها بينما الآخرة لم تثبت. أقول في الختام لذلك: إذن اعترفت بأن اعتراضك باطل, وأما البحث في أدلة وجود الآخرة فله بحث آخر, ونحن هنا نرد على اعتراضك الأول والذي انتهيت أنت بنفسك على الإقرار ببطلانه من وجه, وهو المطلوب.

الملحد غبي يظن أنه ذكي. لا شك في ذلك عندي.

...-...

قال الملحد: ما لا يستطيع الساينس الإجابة عليه, لا يستطيع الدين الإجابة عليه. لأن الساينس منهج لمعرفة الواقع, المنهج الوحيد, بالتالي كل ما لا يكشفه لا يمكن كشفه. وحدانيته لأنه الوحيد المعقول والموضوعي والقابل للقياس والتأكيد من كل شخص يستعمله. فحتى لو افترضنا بأن مقالات الدين صادقة موضوعياً وواقعياً, فإنه لا يمكن أن نعرف صدقها بمنهج معقول. وحيث أننا لا نقبل إلا المعقول فيسقط الدين.

أقول (مع التذكير بأن هذه الصياغة الجميلة لحجج الملاحدة هي من صنعنا لا من صنعهم فإنهم عادة أضعف من ذلك): لننظر في بعض مفاصل هذه الحجّة ثم لنضعها في الميزان إن شاء الله.

1/ (الساينس منهج لمعرفة الواقع). أوّلًا كيف عرفتم ذلك؟ إن قلتم بمنهج الساينس, كان كلامكم باطلاً لأن العقل كان وسيلة وضع ذلك المنهج, ولأنكم تختلفون في تفاصيل ذلك المنهج وتقييمها. فحصر معرفة الواقع بمنهج الساينس أو مناهجه تحكّم وهوى.

ثانياً كيف عرفتم الواقع الذي سيكشفه الساينس وحصرتم معرفته به؟ إن قلتم بالمنهج, كيف والمنهج لم يوضع بعد, وغاية المنهج هي كشف "الواقع" فلابد أن يكون لكم نوع تصور ما عن الواقع الذي تريدون كشفه بالمنهج المذكور, فمن أين أتيتم بهذا التصور والتحديد لماهية الواقع؟ إن كان بمنهج علمي, فهذا إقرار بوجود منهج سابق على منهج الساينس, وإن قلتم بمنهج غير علمي, فهذا إقرار بأن أساس "علمكم" هو أمر غير علمي, فعلى الوجهين دعواكم غير ثابتة.

ثالثاً لابد من وجود علاقة بين المنهج وبين الواقع الذي يتعامل معه المنهج. فمثلًا معرفة الأمور الرياضية غير معرفة الأمور الوجدانية, ولو من وجه, ومعرفة الحيوانات غير معرفة الجمادات, ومعرفة الحقيقة القانونية القضائية غير معرفة الحقيقة الطبيعية الكيفية. فالمنهج تابع ومتناسب مع موضوعه ومجاله. هذا أمر معقول وكلنا يجربه في نفسه. وعليه, حين نضع منهجاً لكشف "الواقع" لابد أن نحدد الواقع الذي نريد اكتشافه وأدوات واجراءات الكشف عنه ستختلف باختلاف الحدود والكيفيات. فدراسة المسموعات غير دراسة المرئيات, ودراسة المرئيات غير دراسة المشمومات, ولو من وجه أي حتى لو كانت ثمة اتفاقات ومشتركات بين مناهج الكشف عن تلك الأمور فلابد أن توجد اختلافات بينها وسبب الاختلافات هو اختلافات المواضيع ذاتها. فإذن, حين نتكلم عن الحقيقة الدينية فإننا نتكلم بالأساس على حقيقة فوق طبيعية, لكن حين نتكلم عن حقائق الساينس ونظرياته وآرائه فإننا نتكلم في أحسن الأحوال عن حقيقة طبيعية. وهذه لا خلاف فيها. فحتى الملحد حين يعترض على المقالات الدينية يقول "هذه مقالات فوق طبيعية" أو "مفارقة للطبيعة" أو "غير مادية" و ما أشبه, فإذن هو يقرّ بماهية المبحوث فيه, وهو يعلم أيضاً بأن مناهج الساينس تشترك كلها في موضوعها الذي تبحث فيه وهو الواقع الطبيعي المشخص بالحواس والداخل في الحسيات مهما كان دقيقاً بالنسبة لأعيننا البدنية. بناء على ذلك, لابد من الإقرار بأن منهج الساينس لا يمكن أن يكون وسيلة أصلًا-فضلًا عن "الوسيلة الوحيدة"-لمعرفة الحقائق الدينية والبحث فيها والتأكد من صدقها. طلب معرفة الواقع الديني بواسطة منهج الساينس, أسوأ وأضلّ وأسفه من محاولة معرفة جمال وجلال هيئة الصقر بواسطة لعق مؤخرة حمار.

رابعاً مناهج الساينس غير كافية لمعرفة الكثير من الوقائع الطبيعية والبشرية, فضلًا عن غيرها من المتعاليات والمفارقات. لأن الغالب على هذا المنهج أنه كمّي, أي لا يقرّ بالحقيقة غالباً إلا إن كان من الممكن وضعها في صيغة كمّية عددية, ولا يعتبر الحقيقة "صلبة" إلا إن كانت على هذه الشاكلة, فإن الكثير جداً من القضايا الطبيعية والبشرية تخرج من مجاله. فحتى الكيفيات ودقائق الواقعيات الطبيعيات لا يقدر على التعامل معها بـ"صلابة علمية". فلا يملك إذن حتى ادعاء الوحدانية في المجال الطبيعي المتفق على كونه طبيعياً من هذا الوجه.

2/(وحدانيته لأنه الوحيد..القابل للقياس والتأكيد من كل شخص يستعمله). أوّلًا إدخال الديمقراطية والمساواة المزعومة في شؤون المعرفة ومناهج البحث إدخال اعتباطي لا مسوغ معقول له. فلا يوجد شيء يثبت أن ما لا يمكن لكل أحد أن يعرفه فهو غير صادق.

ثانياً (كل شخص يستعمله) حتى بالنسبة للساينس, فإن (كل شخص) هي في واقع الناس لا تنطبق إلا على قلة قليلة جدّاً من الناس وهم أصحاب الساينس, وحتى في هؤلاء لا يقدر على النقد والنقض

وإعادة التجربة والتأكد من كل معلومة إلا قلة قليلة جدّاً منهم, والبقية يأخذون النتائج بناء على الثقة بما فعله من قبلهم وما يقوم به زملاؤهم. ويستحيل أن يزعم أحد ولو على سبيل الهزل المتوسط بأن كل طالب ساينس قام بالتأكد بالتجربة الشخصية الذاتية من كل معلومة تمرّ به, ألف سنة لا تكفي للقيام بذلك مع نشوء أورام في الدماغ لمن يحاول ذلك. فالظروف المعيشية ومحدودية الموارد فضلًا عن اختلاف مستوى القوة والقدرة بين طلاب الساينس فضلًا عن غيرهم, كاف لإبطال زعم (كل شخص) والديمقراطية المعرفية المزعومة. وأي فائدة للدعوى الطويلة العريضة إن كانت البراهين والتطبيقات قصيرة.
ثالثاً وبحرفية, لو نظرنا إلى عدد الناس في كل ملّة ممن قام بـ"تجربة" و"إعادة استعمال" منهج الكشف عن الحقائق الدينية, ونجح وصدق وعرف وآمن بها بدرجة أو بأخرى, ثم ننظر في عدد الناس الذين تحققوا من حقائق الساينس والنظريات والآراء, فلن نجد حتى مجالًا للمقارنة بينهما.
رابعاً في ديننا, طريق معرفة المقالات الدينية مفتوح ومبسوط ومشروح, ويمكن للمؤهلين الموفقين أن يدخلوا فيه ويسلكوا في الطريقة ليصلوا وقد وضّح نبيّنا ذلك فقال "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له به طريقاً إلى الجنّة" وقال الله قبل ذلك "وألّوا استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءاً غدقا" وقال "اتقوا الله ويعلمكم الله" وقال "سيريكم آياته فتعرفونها". وآيات وأحاديث ومأثورات لا يحصرها إلا الله على ممر القرون خصوصاً من أهل الطريقة الكشفية الصوفية والذهنية الاعتزالية. ومن الشائع جدّاً بل لعله هو القاعدة أنك لا تجد ملحداً حتى درس دراسة جدّية وعلى الأصول التقليدية المقالات الدينية, فضلًا عن السلوك الجاد حسب قواعد وعهود أهل الطريقة الإلهية. الطريقة موضوعة, و الدعوة إليها قائمة, والسلوك ممدوح وصاحبه محمود, فلماذا لا يسلكون إن كانوا من الصادقين في طلب تحصيل اليقين بأمور الدين.
3/(إننا لا نتبع إلا المعقول). إن كان المقصود بالمعقول أي حسب منهج الساينس, فأرني إنساناً لا يتبع في حياته كلها, وفي أفكاره وتصوراته واختياراته الوظيفية والزوجية والأسرية واللهو واللعب واللباس والسياسة والاقتصاد والأكل والشرب والنوم والرياضة وما إلى ذلك, لا يتبع إلا منهج الساينس. لا يوجد قطعاً إنسان واحد مثل هذا في العالم كله. بل إن اختيار بعض الناس الدخول في مسلك الساينس مبني بحد ذاته على أمور لا هي من منهج الساينس ولا من ثماره. فمن قام بإحصائية لنساء بلده, ثم جردهن كلهن, أو أخذ عينة عشوائية ممثلة لهن, ثم قام بقياس صفاتهن كمّياً وعلى مقياس كمّي, ثم درس احتمالات نجاح العلاقة مع كل واحدة, ثم اختار الأحسن منهن, أو شيء من هذا القبيل. الفكرة واضحة فلا نحتاج إلى ضرب الكثير من الأمثلة. لا يوجد. الملحد لا يشتغل عقله كل الاشتغال إلا حين يبحث في قضايا الدين, ويا ليت أن عقله يحسن الاشتغال حتى حينها, لكنه إذا انتهى من المناظرة في الدين, عادة مثله مثل أي عامّي جاهل أو شبه مثقف وبنى على الحدس والتخمين والعاطفة وميل القلب والهوى والشعور بالثقة والعادة والمحيط والنوادر وسقط في المغالطات الفكرية المنطقية وارتكب الكثير منها واستخلص نتائج من مقدمات غير كافية ورفض مقدمات بناء على ملاحظات متحيزة مختزلة, إلى آخر القائمة. ويكفي لتبين ذلك أن تضع جانباً كتب وكلمات الملاحدة حين يتحدثون مع أهل الدين وفي الأمور الدينية مباشرة, وخذ كتبهم ومقالاتهم واستمع لكلماتهم وحواراتهم في ما سوى ذلك من قضايا, وستجد ما ذكرته لك وأكثر منه. هذا أوّلًا.
ثانياً (المعقول) ليس بالضرورة مطابقاً لمنهج الساينس. لا أقل كما ذكرنا سابقاً, فإنك لو نظرت في أبحاث المفكرين وفلاسفة الساينس ستجد أنهم يختلفون وينقض بعضهم ما يقيمه البعض الآخر من

"أصول عقلية علمية". وإن وجدت بعضهم يتفق في بعض الأصول الكبرى, ستجد أنهم يختلفون في تقييم تلك الأصول ومدى أولويتها وأهميتها. وإذا اتفقوا في الأولوية قد يختلفون في كيفية التطبيق والاستعمال. وبناء على ذلك, لابد أن نفسر ذلك الاختلاف بين قوم كلهم يدّعي أنه عاقل لا يستعمل إلا العقل الحر من التقاليد والخرافات وما أشبه, إما بأن نقول: بعضهم لا يستعمل العقل, فكيف نعرفه؟ وإما بأن نقول: العقل مختلف في ذاته, فتقسط دعوى أحادية العقل والعقلانية فيصح-لا أقل في أول الكلام-ادعاء أهل الديانات بأنهم يتبعون مقتضى العقل, فتتعدد العقلانية بتعدد أنواع وأجناس الشخصيات الإنسانية. وإما بأن نقول: نختبر ما يقوله فلاسفة الساينس, وهذا لا يصح, لأن ما يقولونه هو منهج الساينس, فكيف نختبر المنهج ذاته بشيء يفترض هو أن يزودنا به, هذا كمثل أن نطلب من البنت أن تلد أمّها, فضلًا عن كون الكثير من كلامهم وتأصيلهم هي أمور لا يمكن اختبارها لكونها اختيارات منهجية وليست دعاوى واقعية خارجية أحادية.

ثالثاً إن كان المنهج تتبين قيمته أوّلًا بالعقل ثم بمدى قدرته على كشف الواقع والاستفادة منه, أي المنهج ينبع من العقل, فالعقل ينبع من ماذا؟ إن قلتم: العقل هو المبدأ ويعتمد على حجّته الذاتية, قلنا: هذا إقرار بكون العقل له سعة وحجّية سابقة وأعلى وأوسع دائرة من المنهج, بالتالي يجوز تقرير أمور بناء على العقل والمعقولات حتى لو لم تكن تلك الأمور من الحسيات الطبيعيات الكمّيات, وذلك يفتح باب إنشاء منهج علمي للنظر في ما فوق الطبيعة أيضاً فتنكسر دعوى انحصار معرفة الواقع بمنهج الساينس الحداثي.

رابعاً المنهج ليس شيئاً طبيعياً, أي منهج الكشف عن الواقع ليس شيئاً في الخارج, فهو ليس حجرة ولا نبات ولا شمساً ولا قمراً, لكنه اعتبارات عقلية إنسانية, فنسأل: كيف يمكن لشيء غير طبيعي كالعقل أن يكشف عن شيء طبيعي؟ إن قلتم: هذا ممكن, كان إقراراً بأن للعقل القدرة على الحكم بوجود الأشياء ومعرفتها في ذاته. وإن قلتم: غير ممكن, نقضتم الساينس من أساسه. نعيد التأكيد: لا يوجد في الطبيعة الخارجية شيء يحكم بأن "قياس الأشياء كمّياً هو وسيلة معرفة الواقع". هذه فكرة, وليست واقعة مادية كما أن انشطار الذرة واقعة مادية. بالتالي المناهج كلها, حتى مناهج الساينس, توضع على قاعدة غير طبيعية, غير مادية, غير حسية, قل ما شئت. فإذا كان الساينس كله يقوم على المنهج, والمنهج يقوم على شيء غير طبيعي بل المنهج ذاته غير طبيعي, فكيف يكون الشيء القائم على شيء غير طبيعي سبباً لحصره في الطبيعة. المعرفة إما أن تكون منفتحة على آفاق ميتافيزيقية وفيزيقية, أو لا توجد معرفة بالكلية.

خامساً إن قلتم أن المعقول هو الذي يجلب فائدة مادية للإنسان, كأن يعينه على قهر الطبيعة والعيش مدة أطول وتلبية حاجاته البدنية, فهذا (1) تحكم واختراع من عند أنفسكم لا يقضي به عقل ولا طبيعة, ولا يوجد شيء يوجبه غير اختياركم الشخصي السياسي الاجتماعي. (2)حين ينتج الساينس شيئاً إيجابياً تستغلونه كشاهد على صدق الساينس, فلماذا حين ينتج الساينس شيئاً سلبياً باتفاق لا تستعملونه كشاهد لإثبات كذب الساينس ومنهجه وطريقته وأصله وفصله كما تفعلون في الحالة المعاكسة. ألا يدل هذا على هوى وتحكم واعتباطية. أكبر حجّة للساينس عند أصحابه والمتطرفين فيه هي أنه به تم إنتاج أشياء مفيدة للبشرية مادياً. ولا يوجد أوهى من هذه الحجّة. لأنه (أ) تم إنتاج فوائد مادية ومعنوية بغير الساينس وقبل الساينس الغربي الحداثي هذا. (ب) الساينس أنتج أضراراً بيئية وبإقرار معظم أصحاب الساينس في هذا الزمان فيما يعرف بالمشكلة البيئية تحديداً, فضلًا عن الأضرار

البشرية أيضاً, وذلك بنحو غير مسبوق في تاريخ البشرية المعلوم كله. بل إن السانيس قد تسبب في اختراع أسلحة دمار شامل كافية لإبادة كل صورة معروفة للحياة من على وجه الأرض, فأي ضرر وخطر أعظم من هذا. تقولون أن الدين أنتج أضرار بأن جعل فلان يقتل فلاناً أو فلان يشنّ حرباً قتل فيها عشرة آلاف من بني فلان. لكنكم لا تنظرون إلا أنكم في هذا الزمان السانتفيكي (اللفظة سخيفة قصداً, للدلالة على المقصود السخيف) قد أقمتم حروباً وأضراراً في البيئة والبشرية بما لا يقاس بكل ما مضى من حروب وحرائق معلومة بل وحتى ما يضعه المؤرخون المتخرّصون في كتبهم. فإن كانت الإيجابية حجّة للساينس, فالسلبية حجّة ضدّه. وإن كانت الإيجابية حجّة, فإيجابية غير الساينس حجّة له, ولا نزاع أن مناهج الدين والملل والطرق العتيقة في التعامل مع الوجود تنتج آثاراً إيجابية كثيرة, سواء على مستوى البيئة (ولا أقل لأنها تترك البيئة وشأنها إلى حد كبير فتتركها نظيفة تسير بسلامة), أو على مستوى البشرية (لا أقل على المستوى النفساني الذي لا يشك الملحد أيضاً أن السبب الرئيسي للتعلق بالدين هو أسباب نفسانية كالأمن والاطمئنان وما أشبه, وهذا إقرار كافي).

سادساً الساينس يخبرك في أحسن الأحوال عن الواقع, أي يصف الواقع, لكنه لا يخبرك بما تعمله بهذا الواقع. فهو يقول لك مثلا "لو فعلت كذا وكذا يمكن أن تنتج قوة نووية تدمّر مدينة ناكازاغي", لكن اتخاذ قرار استعمال القوة النووية في توليد الطاقة السليمة أو تدمير مدينة يابانية لاستعراض عضلاتك وتجربة أسلحتك على العاجزين من الناس, فهذا أمر لا علاقة له بالساينس. فلا يمكن "اتباع" الساينس, واختيار الواقع الذي نريده هو أمر ينتمي لمجال آخر وإن كان متّصلًا من وجه بالساينس لكنه غير متولد عنه كما يتولد الدخان عن النار مثلًا. فلا يمكن "اتباع المعقول" أو "اتباع الساينس", هذا كلام شخص لا يفقه أوليات الفكر, والتمييز بين الحقيقة والاعتبار, وما تدخل فيه الإرادة وما لا تدخل فيه, وحيثيات اختيار الإنسان وما أشبه.

بعد ما مضى لننظر في أساس الدعوى باختصار.

الدعوى هي: ما لا يمكن لمنهج الساينس أن يكتشفه لا يمكن لمنهج الدين أن يكتشفه.

ردّ الدعوى: حتى مع التسليم بأن لمنهج الساينس قدرة على كشف "الواقع", فإنه لا يكشف إلا الواقع الذي تحدد شروطه وقيوده شكله. وحيث أن الدين في أساسه يتكلم عن أمور تختلف جوهرياً عن الأمور التي يتكلم عليها الساينس, فحسب الفروض الأولية للبحث لا يمكن حصر مضمون الدين في ما يمكن للساينس الكشف عنه.

مرّة أخرى, وما أكثرها من مرّات, نكرر في وصف حالة الملحد ما ذكره الحكيم الترمذي في حالة عوام البشر: دعوى عريضة وضعف ظاهر.

...-...

قال الملحد: لماذا تقرأ الكتب القديمة؟ المعلومات الطبيعية فيها إما مغلوطة وإما ساذجة. والأحكام الأخلاقية إما مقبولة شائعة وإما عنصرية وقاسية وطبقية. والقوانين فيها سطحية لدرجة لا تناسب تعقيد الحياة المعاصرة. فأي قيمة لهذه الكتب بعد كل ذلك؟

أقول: لنبدأ بوصف الكتب بـ"القديمة". تقييم الأفكار والكتب والأمور لا يكون بالقدم والحدثان, ولكنه يكون بالحقيقة والمنفعة. القديم قد يكون حقيقيا بينما الحديث باطلًا, والقديم قد يكون نافعاً بينما الحديث ضارّاً. ونقصد بالقديم مجرد كونه ظهر في حياة الناس قبل تاريخ اعتباطي معين قمنا باختياره وقياس الأحداث وظهور الأمور منه. وهذا المبدأ في تقييم الأشياء لطالما كررناه للحاجة إليه خصوصاً في هذا الزمان الذي ينخدع فيه العوام بسهولة بل وكثير من الخواص أيضاً ولا يحسنون التمييز بين

الأمور حتى في البديهيات أو ما يفترض أن يكون كذلك. ولأن الحجّة موضوع نظرنا تربط ولو بنحو خفي بين "القديمة" و بين الموضوعات الباطلة فهذا يشير إلى التحيّز الشائع جدّاً في زمن الحداثة والذي يربط القديم بالباطل والضار والحديث بالحق والنافع ولو على سبيل الأغلب والأكثر.
(المعلومات الطبيعية إما مغلوطة وإما ساذجة) وسأتكلم الآن من منطق دين الإسلام والقرءان تحديداً وإن كان الأمر ينصرف إلى بقية الملل إلى حد كبير. المعلومات الطبيعية في القرءان الغالب عليها أنها ما يسميه الملحد "ساذجة" والمقصود أنها أمور يمكن أن تُشاهد بالعين وتسمع بالأذن ويجرّبها أكثر الناس أو الكثير منهم, أي المقصود أنها تُناس بالحواس الشائعة للإنسان ولا تحتاج إلى كثير تعمّل لمعرفتها-مع بعض الاستثناءات كوصف مراحل تكوّن الجنين. لماذا؟ لأن السبب الأساسي في إيراد هذه القضايا الطبيعية ليس إلا ضرب أمثال على أمور غيبية ومعنوية ومتعالية وأخروية وفكرية. هذه هي الحقيقة التي بجهلها لا يحسن الملاحدة وكثير من المؤمنين التعامل مع الكتاب الإلهي والأحاديث الدينية التقليدية. ضرب الأمثال والرمزية, هذه هي الغاية الكبرى من إيراد المعلومات الطبيعية. وغاية أخرى هي صبغ الطبيعة بالقداسة, أي إظهار أن الطبيعة تجل إلهي وآية جمالية جلالية و شاهد عاقل وملئ بالحياة والحيوية والروحانية. ولذلك لم يحدث تشويه واستغلال واغتصاب وتلويث الطبيعة والبيئة إلا في زمن الحداثة الشبه إلحادي والإلحادي خصوصاً لأنها صارت عندهم مجرد مادة-بالمعنى الحداثي للمادة والذي يساوي الشيء الميت أو الذي لا قيمة له أو الذي يمكن التصرف فيه والعبث به بدون أي اعتبار لذاته- وكذلك صارت مجرد "مورد طبيعي" و "آلة" وما أشبه من مفاهيم وتصورات ميتة قبيحة قاتلة للنفس. قبل نقد الكتاب لابد أن تفهم غاية الكتاب وغرضه من إيراد ما يورده. فالذي ينتقد كتاب كليلة ودمنة بحجّة أنه كتاب خرافي يزعم أن الحيوانات تتكلم فيما بينها بالعربية الفصيحة, لا يستحق حتى الجواب بل مجرد التنبيه على سفاهته في أحسن الحالات. الغرض من ذكر معلومات طبيعية إن كان هو تعليم حقائق عن الطبيعة بالمعنى المعاصر لذلك, حينها يحق للشخص أن ينتقدها بحجة مخالفة الحقائق الطبيعية-على فرض وجود مخالفة طبعاً وهو ما لم يثبت. لكن لو كان الغرض غير ذلك, فلا يجوز محاكمة الكتاب لغير الغرض الذي حدده لنفسه. ثم لابد من معلومة إضافية بالنسبة للكتب الدينية المنزلة: هذه الكتب قد تذكر صور غير طبيعية وطبيعية في آن واحد, أي تذكر صوراً خيالية, والخيال أوسع من الطبيعة وإن كانت صور الطبيعة الواقعة فيه, ففي عالم الطبيعة السفلي الخارجي نجد حصاناً ونجد بشراً, لكن في عالم الخيال نجد حصاناً له رأس بشري, وهكذا. والعبرة من عالم الطبيعة وعالم الخيال هي الكشف عن حقائق عالم العقل وما وراء ذلك, ولذلك قد تذكر الكتب الدينية ما يظهر أنه كلام عن الطبيعة لكنه في الحقيقة كلام عن عالم الخيال, بغرض ضرب مثال على أمر عقلي وأمر متعالي. فقد تكون أمثال وقصص الكتب المنزلة كالمنامات والأحلام التي فيها صوراً طبيعية لكن فيها ما هو أوسع من الصور والأحداث والعلاقات التي نشهدها في الطبيعة عادة, وكل إنسان جرّب ذلك في مناماته وأحلامه, فالمنامات "واقعية" أي مضمونها بالنسبة لمجالها ومستواها "واقعي", وقصر الواقع على الواقع في حالة اليقظة والمشخص بحواس الإنسان البدنية العادية الشائعة هو اختزال في اختزال في اختزال وتحكّم في تحكّم في تحكّم. وهنا نجد إشارة لطيفة إلى كيفية نطق حتى الملحد والكافر بالحقيقة من حيث لا يشعر, وهي أنه حين يصف بعض ما يرد في الكتب الدينية بأنه غلط ويعلّل ذلك بكونه "غير طبيعي" أو "مغاير للطبيعة من وجه", فهذا بحد ذاته صحيح, لأنها فعلًا غير مساوية للطبيعة السفلية من كل وجه, بل فيها عناصر من أمور فوق طبيعية كالخيال. ولنضرب مثلًا على كل ما ذكرناه بقول القرءان "الله نور

السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية". الكلام عن شجرة "لا شرقية ولا غربية" من الواضح أنه ليس كلاماً عن شجرة كامنة في عالم الطبيعة, لأن كل ما هو في الطبيعة يمكن أن يكون شرقياً أو غربياً بالنسبة لشيء, والزيتونة هنا مثل على معنى ما كما بدأ الآية بقوله "مثل نوره" فالقضية مثل وليست كلاماً عن واقع مادي سفلي خارجي حتى يقال: أين شجرة الزيتون هذه التي لا شرقية ولا غربية. هذا خروج عن غرض المتكلم والذي صرّح بغرضه, ولم يصرّح كتاب بأغراضه كما صرّح القرءان ولم يتكلم كتاب عن نفسه كما تكلم القرءان. مثال آخر: قصص الأنبياء ولنأخذ قصة يوسف. فهل الغاية من قصص القرءان الحديث عن التاريخ بالمعنى التوثيقي والشخصي؟ كلا. وأبسط دليل على ذلك أنه ليس في القرءان كله تأريخ, فهو لا يقول: في سنة كذا وقع كذا. بل حتى لا يفصل أسماء الأشخاص والبلدان التي يذكرها عادة. ولذلك ختم سورة يوسف بالغرض فقال "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب". والعبرة من العبور الذي يقع للرؤيا, كما ورد في نفس السورة من قول الملك "أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون". ولذلك قال "عبرة لأولي الألباب" فذكر اللب واللباب, إشارة إلى وجود قشر هدفه حماية اللب وليس هو المقصود لذاته. فلابد حين التعامل مع قصص القرءان من النظر في هذه العبر المستمرة, والمعاني الجوهرية واللباب المتعالي على الشخصيات والأحداث الماضيات. فإذا جاء شخص وقال منتقداً "دولة مصر منذ قديم الزمان تعتمد على الريّ عن طريق نهر النيل وليس عن طريق المطر وهذا خطأ شنيع في قصة يوسف حيث تزعم أن مصر تحتاج إلى مياه الأمطار" فإن مثل هذا الكلام لا علاقة له بالسورة ولا بمصر قصة يوسف ولا شيء, لكنها هراء تاريخاني لا يساوي في ميزان القرءان حبة خردل. وهو يساوي من وجه نقد رؤيا الملك في نفس السورة بأنه ورد في الرؤيا أن "سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف" واستحالة ذلك طبيعياً. هذا خروج عن الغرض بالكلية. وعلى هذا قس بقية أمثال وقصص القرءان. الحاصل: ما يرد في القرءان والأحاديث الدينية عموماً من كلام عن أمور "طبيعية", فالمقصد الأساسي منه أن يكون مثالاً ورمزاً على معنى مجرّد يتم تشخيصه بصورة, أو إسباغ معنى ما على صورة طبيعية. وما يظهر أنه "غلط" و أمر "مفارق للطبيعة" هو حين يصدق هذا الوصف من الوجه الطبيعي, يكون المقصود منه عالم الخيال الأوسع من الطبيعة السفلية وإن أحاط بها واحتمل صورها, والغرض ما وراء الطبيعة والخيال كلاهما. وما يظهر أنه "ساذج" يمكن إدراكه بالحواس بسهولة, يكون كذلك بالفعل لأن الغاية ضرب المثل "للناس" عموماً, ولتحقيق الغاية من إيراد الصورة لابد أن يكون لعموم الناس القدرة على الإطلاع عليها أو تصورها. الكتب الإلهية ليست كتباً في الكيمياء والفيزياء, لكنها كتب تجعل الكيمياء والفيزياء إلهية.

(الأحكام الأخلاقية: إما مقبولة شائعة أو عنصرية وقاسية وطبقية). بالنسبة للأحكام التي تسميها "مقبولة شائعة" ولنقل مثل الحكم الأخلاقي بكون الصدق محمود والكذب مذموم عموماً, أو العدل محمود والظلم مذموم, وما شابه. العبرة ليست بأن تذكر حكماً أخلاقياً, العبرة بتعريفك له تفصيلاً والعبرة الكبرى بقدرتك على ذكر الأمور التي تدعم التخلّق به. لا فائدة من قاعدة أخلاقية إن لم توجد أسباب التخلق والتحقق بها. ومهما حاول الملحد أن يجعل الأحكام الأخلاقية أموراً شائعة لا تحتاج إلى دين, فإنه لا يستطيع أن يأتي بسبب واحد يجعل إنساناً يتخلق بتلك الأخلاق في حال كانت مصلحته الدنيا حسب النظرة العامة تحتاج إلى نقضها ونقيضها. فمثلًا: في المحكمة, إن نطقت بالحقيقة ستدخل السجن, إن كذبت ستنجو ويدخل بريئ غيرك إلى السجن. الآن, هل ستصدق أم لا؟ لا يوجد طريقة في

الدنيا ليتم اكتشاف كذبك, وما تقوله سيسري. الآن ماذا تفعل؟ هنا تأتي قيمة تلك الأحكام الأخلاقية التي تذكرها الكتب الدينية. والأخلاق الحسنة تقوم على واحد من ثلاثة أمور لا رابع لها, أو مزيج من الثلاثة: إما التخلق بالأسماء الإلهية وهذا أعلاها, ودونها الرغبة في حسن الجزاء في الآخرة بناء على مصير النفس إلى ما يناسبها من الجنة والنار وتجسّد الأعمال, وإما لحسن سير الدنيا حتى نتفرغ لطلب العلم والعبادة ونتلذذ بالأمور المعنوية التي تحتاج إلى نفس صافية وسلام مع الخلق لحصول ذلك التفرغ والتلذذ. انقض العقيدة الإلهية والأخروية واجعل المعنويات إما ماديات وإما أمور غايتها أشياء مادية, وتكون قد نسفت كل ما يسمى بالأخلاق, ويصير الحاكم الحقيقي على الناس هو الخوف من سيف القانون البشري والطبيعي لا غير. ولذلك ما فعله نيتشه مثلًا في قلب كل القيم وما أشبه, ليس أكثر من نتيجة منطقية لذلك النقض, فنيتشه أصدق مفكّر عرفه الغرب. خذ أي خلق من الأخلاق الحسنة الشائعة, وانظر في أسسه وستجد أنها راجعة إلى أحد الأركان الثلاثة الإلهية والأخروية والمعنوية. ولنضرب مثلًا من القرءان على واحد منها وهو قوله "لا تقف ما ليس لك به علم", فهذا الخلق الحسن والذي هو من فروع الصدق والأمانة, على ماذا يعتمد؟ يعتمد على ما ذكرته بقية الآية "إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا" أي الجزاء في الآخرة. انقض الإيمان بالآخرة, ماذا ترى؟ لماذا لا أتكلم فيما لا أعلم وأحرج نفسي أمام الناس بأني لا أعلم وأنتقص من منصبي وجاهي مثلا؟ لا يوجد فائدة من ذلك. وعلى هذا القياس. يزعم الكثير بأن ما يسمونه القاعدة الذهبية كاف في باب الأخلاق, وهو أن تعامل غيرك كما تحب أن يعاملوك. هذه القاعدة نحاسية في أحسن الأحوال, خصوصاً لو تركناها على ما هي عليه وقطعناها من سياقها الديني, أما لو دققنا فيها فهي قاعدة حديدية ولعلها ترابية. ففضلًا عن أنها تكرّس الأنانية ومحورية الذات, فأنت تجعل نفسك مقياساً لمعاملة غيرك وكأن غيرك ليس إلا صورة مكررة من نفسك ويحبون أن تعاملهم كما تعامل نفسك, فإن مشكلتها الكبرى تكمن في العلة التي ستجعلني أعامل غيري كما أعامل نفسي أو كما أحب أن يعاملوني؟ لماذا؟ أقصى ما يمكن أن يذكره الملحد في هذا الباب لا يخرج عن أمرين والأول أشهر: إما أن يقول "حتى لا تقع عليك معاملتهم السيئة لو تمكنوا منك", وهذا مردود بأمور كثيرة لا أقل بأن هذه الحجة لا تخاطب إلا الضعفاء والذين يخافون من انعكاس الأمر عليهم بالتالي لو اطمئن شخص ولم يخش ذلك الانعكاس فله أن يفعل ما يشاء بغيره. وإما أن يقول "يوجد في غريزة الحيوان البشري التعاطف مع غيره", وهذا مردود بأمور كثيرة لا أقل بما يظهر في الماضي والحاضر البشري من عدوان وجرائم وتعذيب وأحياناً حتى قتل الولد لأبيه وأمه أو قتل الأم لأولادها, فضلًا عن كون الحجة تتهرب من الجواب وتحيل على شيء غير مفهوم ومختلف فيه جدّاً كفهوم "الغريزة" حتى بين أهل الشأن فضلًا عن المشاهد يومياً في حياة الناس. لا يوجد أي سبب يمكن للملحد تقديمه يجعل الإنسان "يضع نفسه في مكان الآخر" الذي يريد التصرف معه, لماذا أضع نفسي في مكانه؟ أنا ليست في مكانه, لماذا هذا التصنع وافتراض شيء "غير واقعي", ألستم أنصار الواقعية وعدم افتراض الفرضيات غير الواقعية, حسنا, أنا لست الآخر ولست في مكانه ولا في مكانته, فلماذا أعامله كأني أعامل نفسي, وهو لا يملك الآن أن يعاملني ولا أدري كيف سيعاملني لو كنت أنا مكانه وهو مكاني فلماذا أفترض بأني مكانه أولا ثم أفترض بأنه سيعاملني بالحسنى ثانياً, ثم أعامله أنا بما يساوي ذلك التعامل ثالثاً, فرضيات كلها "خرافات" بعضها فوق بعض. لنضرب مثالًا بالصدقة. نبينا يقول "اليد العليا خير من اليد السفلى". ومرجع ذلك إلى كون "يد الله" هي العليا أي التي تعطي, ويد العبد هي السفلى التي تأخذ, فالذي يعطي يكون مجلى إلهياً أو

يتشبه بالله إن شئت, فمن باب التخلق بأخلاق الله يتصدق ويعطي فيجد إشباعاً في نفسه بسبب هذا المعنى والمناسبة فيكون بدلًا من النقود التي أعطاها وفقدها ظاهراً بغير مقابل. انقض هذا المعنى, ويبقى أن شخصاً يعطي نقوده لشخص "عاطل" بلا مقابل, نقوداً تعب في كسبها والآن يعطيها لشخص لم يفعل شيئاً ليستحقها, ولذلك من المتوقع ما يحدث في بعض الأشخاص والبلدان من تجريم إعطاء الصدقة أو في التصدق وإقامة الجمعيات الخيرية لأسباب دعائية وترويج للشركات والدول ومدى "إحسانها للغير", وما شاكل ذلك. نعم قد يفعل الشخص الشيء لأكثر من سبب, لكن كلامنا هو عن أحد هذه الأسباب الكبرى الممكنة. لنضرب مثلا ثالثاً بالغضب. في علم النفس الديني "الغضب قطعة من النار" كما قال النبي, فالنفس التي تريد أن تتناسب مع الجنة والمعارف والعلوم والأسرار التي هي حقيقة الجنة, لابد أن تكون نفسه قدر الإمكان وفي المواضع المناسبة خالية من الغضب, لأن الغضب نار تحرق النفس وتشوهها, بالتالي تنفر من ما يضاد شاكلتها أي تنفر من الجنة وما تمثله. ومن هنا تأتي أهمية عدم الغضب بالنسبة لطلاب العلم والمعرفة المتعالية. حسناً, انقض هذا المعنى وكل معنى آخر مشابه بذلك. ماذا يبقى؟ لماذا لا نغضب ونسعى إلى الحلم والسكينة من غير ضعف وخنوع؟ وعلى هذا القياس وإنما نضرب أمثلة سريعة فيها شيء من الاختزال لتقريب الفكرة. الحاصل أن الأخلاق لا تجد "قيمتها في ذاتها" كما يشتهي الكثير من الملاحدة وغيرهم من أشباه المتدينين. الأخلاق ثمرة, فأين الشجرة. بالتالي أهمية الكتب الدينية تأتي من وصفها للأخلاق ولكن أهميتها الكبرى تأتي من زراعتها لشجرة الأخلاق وترسيخها في النفس أو لا أقل عرضها لمبررات وعلل تلك الأخلاق. وهذا شيء يستحيل على الأفكار الإلحادية القيام به. أما بالنسبة للعنصرية, فالملاحدة عادة من الغرب أي من خلفية يهودية مسيحية, والعنصرية في كتبهم معروفة, وهذه لا تخصنا في شيء. وعندنا في القرءان وفي الحديث النبوي وفي سيرة النبي ذاتها وفي حياة المسلمين عموماً, لا توجد عنصرية نابعة من الكتب الدينية, وحتى لو فرضنا وجود تلميح هنا أو هناك فإن التصريح ينقضه والممارسة تنقضه وحتى ذلك التلميح له تفسير يردّه. معيار الشرف في القرءان هو العلم والتقوى, وهو أمر معلوم وأشهر من أن يذكر فلا نخوض فيه. ولابد من التنبيه مرة أخرى على وجوب تأمل خلفية الملاحدة قبل الإجابة عنهم, ونقول ذلك خصوصاً لملاحدة العرب المحدثين الذين يستمعون ويقرأون لأولئك الغربيين ثم ينقلون حججهم وانتقاداتهم لمحيطنا وبيئتنا الفكرية والثقافية, من باب التقليد الأعمى كما ترى, ويحسبون أن ما ينطبق هناك ينطبق هنا, حتى الملاحدة عندنا لا زالوا في سن المراهقة الفكرية والإعجاب الصبياني بالغير. وأما بالنسبة للأحكام القاسية, فهي إما ليست قاسية حين تنظر لها في شروطها وظروفها وحيثيات ظهورها, وإما أنها قاسية وقسوتها مبررة بكون ما تعالجه أقسى منها. وأما بالنسبة للأحكام الطبقية, فالطبقية تابعة لمعيار الشرف, ومعيار الشرف تابع لاستعداد الناس واكتسابهم واجتهادهم وقد قال القرءان "الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب" ففي نهاية المطاف توجد مساحة جيدة في حدود الممكن الواقعي لاكتساب الشرف والمجد بالجد والاجتهاد والإنابة والاستقامة والذكر والفكر, أي بالعمل, مع وجود حدود وجودية استعدادية ترجع إلى قضية الأعيان الثابتة غير المجعولة لا يمكن تغييرها إلا أن المساحة الواسعة للعمل لا تزال هي المسيطرة و "يهدي إليه من ينيب" كافية في نسف الطبقية بالمعنى الشائع لها, وأما الطبقية الاقتصادية والسياسية خصوصاً كما عرفها الغرب فلا وجود لها في ديننا كما يعلم ذلك الجميع. ثم نقول: تأتي كثير من الانتقادات في هذا الزمان من أخذ أحكام أخلاقية تسالم عليها الكثير من الناس ولو لفظياً في الغرب قبل بضعة سنين, ثم يحكمون بها على ميراث الأمم وتراث الأقوام

شرقاً وغرباً. وهذا منشأ كثير من تلك الانتقادات. وهنا مغالطات: الأولى أن الملحد بذلك ينقض فكرة ظرفية الأخلاق والأحكام ونسبيتها, وهي فكرة يأخذ بها كثيراً حين يشتهي, وحين يشتهي فقط. لأنه يريد من أحكام غيره التي يرفضها أن تكون نسبية محدودة بالزمان والمكان, لكنه يريد من أحكامه هو أن تكون مطلقة تحيط بالزمان والمكان والأقوام بل وأيضاً الحيوان. الثانية تسالم الكثير من المعاصرين حول قيمة أو حكم لا يجعل افتراضاته الفكرية صحيحة ولا غاياته العملية نافعة أقصد الأنفع والأحسن للناس بحسب الغايات الموضوعة, إذ كما ذكرنا قبل قليل الأخلاق لها علّة ولها غاية, والغاية مبنية على الرؤية الوجودية, فحين تختلف رؤانا ستختلف غاياتنا, وباختلاف غاياتنا ستختلف أحكامنا على أخلاقنا. فإن كان الملحد مثلًا يرى أن الغاية من الوجود الإنساني هي..لا أدري ما هي, ولا أظنه هو أيضاً يدري ما هي, وأقصى ما فهمناه منهم أن الغاية هي "إبقاء الجينات الشخصية" أي كل شخص يريد التناسل لإبقاء جيناته, مبروك, حتى القبائل في عمق غابات أفريقية يفهمون ذلك ويتناسلون منذ قرون وقرون. لكن بغض النظر عن انعدام الرؤية المعتبرة عندهم ووجود فوضى فكرية واعتباطية, لكن إجمالًا لا يحق لمن يخترع رؤيته ويغيرها كل بضعة سنين ويغير أحكامه أيضاً كل بضعة عقود, لا يحق لمثل هذا الحكم على غيره من الناس في هذا الباب, وكل ما علينا القيام به هو الانتظار بضعة سنين حتى يغير القوم "الموضة" الفكرية, ولعلهم بعد حين يرجعون إلى ما فارقوه. الثالثة قولنا (ولو لفظياً) يشير إلى شيء شائع في الكثير من الملاحدة إن لم يكن معظمهم وكلهم, وهو قول شيء وفعل شيء آخر تماماً, أو قول شيء بدون نظر إلى مبررات وجوده أو إن كان موجوداً أصلًا, وعدم التمييز بين المقالة الحقيقية والمقالة الاعتبارية والخلط بينهما وأخذ الاعتبارية على أنها حقيقية. خذ أي مثال على شيء ينتقده الملاحدة, ثم انظر في حيثياته وأسباب وجود الانتقاد وغاياته, وستجد عادة أنه حكم شديد التحيّز والاعتباطية لدرجة تجعله أشبه ببكاء طفل لا نتيجة عقل. وسنضرب أمثلة تفصيلية إن شاء الله في مقالات لاحقة إذ لا نريد أن نتعامل مع القضية بسطحية وعلى عجالة فإن الجواب الناقص أسوأ من انعدام الجواب لأنه يوهم بصحة الحجّة المُجاب عنها. ثم نقول عن الأحكام "العنصرية والقاسية والطبقية": بالنسبة للرؤية الإلحادية, لا يوجد سبب يبرر عدم اتخاذ مثل هذه الأحكام. بل يمكن تبرير اتخاذ العنصرية كأصل أخلاقي, ويمكن تبرير عدم اتخاذ العنصرية كأصل أخلاقي, على حد سواء. ولذلك تاريخياً, وإلى يومنا هذا, خرج أناس من أنصار السواينس وقالوا بالعنصرية بناء على أصول "علمية مادية", وخرج أناس ورفضوا ذلك. ومعلوم أن الشائع في الغرب, الأمريكي والأوروبي, هو اعتقاد العنصرية بدرجة أو بأخرى خصوصاً عند العوام ومن ينفث فيهم من المفكرين وبعض أهل السواينس. كاعتقاد أفضلية العرق الآري والأبيض, وهو أمر أشهر من نار على عَلَم. وكذلك يوجد مفكرين كبار قالوا بالأخذ بمذهب القسوة والصلابة والشدة والحرب بناء على أصول إلحادية مثل نيتشه, وأناس لا يأخذون بذلك, وأناس يقولون بأنهم يؤمنون بالداروينية العلمية لا الداروينية الاجتماعية-سمعت ذلك من فم ملحد مشهور في هذا الزمان, وكأنه يريد أن يتخير مذهبه كما يتخير جواربه وخضرواته, فهو يريد بعض الداروينية ولوازمها لا كلها وما تحتمله ويتفرع عنها-وداروين كان عنصرياً بلا شك. وأما الطبقية, فحدث ولا حرج عنها في الغرب في الماضي والحاضر إلى حد ما, ولا تزال الملكيات واللوردات من جهة وأصحاب الأموال الضخمة والشركات والعوائل العريقة في ذلك من جهة أخرى, قائمة عندهم. فإذن لا يوجد ما يبرر رفض ما يرفضه الملحد وكأنه مُسلّمة وقضية بديهية لا فكرياً ولا تاريخياً.

(القوانين سطحية لا تناسب تعقيد الحياة المعاصرة) لن أطيل في الجواب عن هذه المقالة, لأن كل من اطلع على فقه المسلمين وتفصيلاتهم والقدرة العقلية والسعة النصّية والأصولية لذلك الفقه, لا يمكن أن تخرج منه مثل تلك المقالة. وجواب آخر: القوانين المعقدة كلها نتيجة لأصول معدودة, وغايات مرسومة محدودة, يتم تفريع الفروع عليها. والأصول متوفرة في القرءان و الحديث, وما أكثر التفريعات والقدرة على التفريع في المذاهب الفقهية للمسلمين. ثم حالة الحياة المعاصرة ليست مقبولة بكل ما فيها, وليس كل تعقيد فضيلة وحسنة ومنقبة. ولا يوجد شيء حسن عند الملاحدة في باب القانون إلا ومثله وأحسن منه عند المسلمين.

الخلاصة النهائية: الكتب العتيقة والتي تأسست عليها ولا تزال تقوم عليها حياة أمم من المشرق إلى المغرب, والإسلام الذي أقام أكثر من أربعين مملكة وامبراطورية جمعت بين الأقوام والملل والمذاهب, إن لم تكن هذه الكتب "مفيدة", فما هي الكتب المفيدة إذن.

...-...

قال الملحد: لماذا نقبل ما يقول المتدين والمؤمن بينما نحن لا نجد مثل ذلك في أنفسنا. والمؤمن ليس أحسن مني في شيء, ولا يوجد لديه فضل عقل ولا بدن, فلا يمكن أن يرى شيئاً أو يشعر بشيء حقيقي لا أستطيع أنا الشعور به, مما يدل على كونه مبطلًا كاذباً أو لا يفهم ما يدّعيه ويسمّي الأشياء والمشاعر بغير أسمائها وينسبها لغير أسبابها ثم يدعي الدعاوى بناء على هذه التسميات المغلوطة.

أقول: الترتيب المنطقي لهذه الحجة هو التالي: الناس متساوون في القوى الإدراكية, إذن كل من يدعي إدراك شيء لا يستطيع البقية إدراكه فهو كاذب, وإن لم ننسبه للكذب فالتفسير الأسلم هو أن ننسبه لتسمية الأشياء بغير أسمائها. حين نصوّر الحجّة بترتيبها الصحيح وبلفظ صريح, تظهر ثغراتها وتتهدم قواعدها.

أوّلًا دعوى أن (الناس متساوون في القوى الإدراكية) باطلة من وجه من الوجهين التاليين: فالناس إما متساوون في القوى الإدراكية بالقوة لا بالفعل, أي لهم نفس القوى الإدراكية لكن بعضهم يقوم بتفعيلها والأخذ بأسباب تقويتها وتنميتها, وهذا يشبه العضلات فقد تكون لشخصين بنية عضلية متشابهة أو حتى لو كانا توأماً متطابقاً لكن أحدهما يمارس الرياضة ويتغذى جيّداً ويرتاح بينما الآخر لا يمارس الرياضة وأكله الدائم الوجبات السريعة (السريعة في إهلاك البدن) ويسهر ويدمن الخمر والعربدة, فمن المتوقع أن تفعيل تلك البنية العضلية وتنميتها وجمالها سيكون أظهر في الرياضي منه في الخمرجي, فلو نظرنا إلى الناتج النهائي لحالتهما قد ننظر في الظاهر ونقول أن الرياضي له بنية أفضل بإطلاق بينما الحقيقة أن أفضليته ليست بإطلاق وبنحو أولي بل هو مشابه أو مساو لأخيه لكنه أخذ بأسباب التنمية والتقوية بينما الأخ يأخذ بضد تلك الأسباب. فقد نقول أن الناس سواسية في القوى الإدراكية, على فرض أن ذلك ثابت ولا يوجد عند الملحد طريق لإثبات ذلك بل كل ما عنده يثبت عكسه كما سنشير بعد قليل إن شاء الله, لكن ذلك القول غير كاف لإثبات أن الناس سواسية في نفس الإدراك وثماره وسعته ودقّته. هذا وجه. الوجه الآخر أن نقول: بل الناس غير متساويين في القوى الإدراكية من الأساس. وهذا الموقف هو الأنسب بالنسبة للرؤية الإلحادية المادية. لماذا؟ لأن الإدراك عند الملحد هو عملية دماغية مادية بحتة, فمثله مثل الهضم أو القوة الجنسية أو النظر والشم. والطريق لإثبات الظواهر عنده إنما هو المظاهر, أي ينظر في مظاهر الشيء ونتائجه ثم يقيس ويحسب على هذا الأساس, فإذا سلكنا هذا الطريق ونظرنا في أحوال الناس وإدراكاتهم ومستوياتهم الذهنية والعلمية والبحثية, فهل يوجد حتى مجنون يجرؤ على الإدعاء بأن الناس سواسية في الإدراك لو لاحظ ذلك. هل ذهن أينشتاين

مثل ذهن "بدو الصحراء" و "الغجر" و "المتخلفين في العالم الثالث" كما يقولون. هل الملحد يرى أن ذهن المتدين والمؤمن "الخرافي" يتساوى مع ذهنه وحسن إدراكه هو. هل البشرية بطولها وعرضها وعمقها, وعلى ممر القرون, والتي لا توجد فيها أمة في مشارق الأرض ومغاربها إلا ولها دين وملّة وعقائد ماورائية, هل هذه البشرية "عاقلة" حسب تعريف الملحد للعقلانية التي نشأت على ما يبدو منذ بضعة قرون أو عقود. ولو أردنا القياس ببقية عمليات البدن, والإدراك في نهاية المطاف عند الملحد عملية بدنية بحتة مثله مثل أي عملية أخرى اللهم إنها قد تكون أعقد وأكثر نفعاً من وجه, فهل لو نظرنا في أبدان الناس وقواهم البدنية والعضوية سنرى المساواة أم التفاوت الشديد من النقيض إلى النقيض سواء في الأطوال أو القوى أو الجمال أو حسن التسوية والتناسب أو العمل وحيوية الأعضاء وكل حيثية أخرى. الجواب واضح. نظرة واحدة في محيطك المباشر كافية لإظهار التفاوت في أبدان الناس هيئة وعملاً ظاهراً وباطناً. ثم نسأل الملحد بعد كل ذلك: من أين ادعيت أنك متساو مع المؤمنين في القوى الإدراكية؟ هل قمت بدراسة كل المؤمنين, وكل قواهم الإدراكية, بدراسة "علمية بحثية دقيقة كمية تجريبية...الخ" ثم درست نفسك ثم تبين لك أنك مساو لهم؟ بالتأكيد لم تفعل. فلماذا تدعي شيئاً بغير "دليل علمي". فإن قلت: لكني أشعر وأحدس وأتوقع أن الناس كلهم سواسية في ذلك. قلنا لك: هذه ليست أدلة علمية عندك, لأن المؤمن لو قال في تأييد إيمانه كله أو بعضه بـ "أشعر وأحدس وأتوقع" لأبطلت قوله بأنه غير علمي وعاطفي. ثم كل ما مضى من كلامنا دليل على عكس ما تقوله وكله لازم لك لا مخرج لك منه. الحاصل: قاعدة حجّة الملحد متهالكة بل غير موجودة أصلًا, ولا تعدو كونها نوعاً سخيفاً وتجلياً غبيّاً آخر للديمقراطية البلهاء في مجال المعرفة, فالأبله على ما يبدو يرى أن كون كل فرد له "صوت واحد" مساو لبقية الأصوات في الانتخابات الرئاسية السياسية, يعني أيضاً أن كل الناس لهم "عقل واحد" متساو وأحدي في الجميع من كل وجه. ثم نقول: حتى لو افترضنا أن كل الناس لهم نفس القوى الإدراكية ذاتياً, وحتى لو افترضنا أن كل الناس إدراكهم متفعّل ومتحقق وقائم بكماله ومتحفّز ومنفتح, فمع كل ذلك لا يوجد دليل يقضي بأن يدرك الناس نفس الأشياء. لماذا؟ لأن الإدراك في بعض الحالات لا يعتمد فقط على المُدرك-أي فاعل الإدراك-بل على المُدرَك-أي موضوعه. كيف؟ مثال ميسّر لتقريب الفكرة: خمسة أشخاص كلهم لهم أعضاء جنسية سليمة, وكلهم مستعد للجماع أتم استعداد, فتدخل امرأة وتختار واحداً منهم ليجامعها, وتصطفيه من المجموعة لأسباب تخصّها هي ولا علاقة لإرادتهم هم بها, أي هي أعجبها فلان من الخمسة, فعرضت عليه نفسها وطلبته فقام إليها وجامعها. الآن فلان المحظوظ هذا سيختبر إدراكاً وشعوراً وعلاقة لن يختبرها ويتذوقها أي من أصحابه ممن فرضنا أنهم يتساوون معه في كل حيثية بدنية وعضوية ونفسانية, وهذه التجربة الفريدة التي سينالها لا تعتمد على قواه الذاتية وفاعليتها, بل على كونه وقع عليه الاصطفاء والاختيار من قبل امرأة أي من قبل ذات مفارقة للخمسة وأقامت معه علاقة خاصة. فإن خرج فلان المحظوظ وبدأ يحدّث أصحابه عن جمال تلك التجربة الجنسية وعمقها ولذّتها وغرابتها فقال بعض من يحسده "أنت مساو لي في البدن والقوى البدنية والإدراكية وحتى في المبالغ المالية في حساباتك البنكية, بالتالي يستحيل أن تتذوق شيئاً وتدرك شيئاً لا أجده أنا في نفسي" سيكون من الواضح أن المنتقد لا ينطق عن عقل وواقع بل عن حسد وضغينة وشعور بالحقارة- واسمعي يا جارة. تأويل المثل ظاهر: في الأمور الدينية, العلاقة كما قال القرءان اصطفائية في جوهرها, "الله يصطفي من الملائكة رسلًا ومن الناس" و قال "ما كان لهم الخيرة" و قال "إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين" والآيات كثيرة في الباب. فالطرف المقابل في

العلاقة الدينية ليس جماداً ولا شيئاً ميّتاً, لا أقل حسب الفرض, وإنما كائن حي له إرادة, سواء كان من الملائكة أو الجن أو الروح أو الإله أو الآلهة. فالقضية ليست أن تكون قواك الإدراكية موجودة ومتفعلة حتى تدرك, بل لابد أن ينفتح لك الباب وتدخل في علاقة خاصة مع العوالم الأخرى وكائناتها, وذلك يعتمد على إرادة الطرف المقابل أيضاً وهو أمر خارج عن قدراتك الخاصة. الخلاصة: قاعدة حجّة الملحد باطلة من كل وجه, فلو فرضنا تساوي الإدراك ذاتياً تبطل لأن الإدراك قد لا يكون فاعلًا في المتساويين جوهرياً, و لو فرضنا الإدراك مختلفاً ذاتياً وجوهرياً فالبطلان أظهر, ولو فرضنا تساوي الإدراك جوهرياً وعملياً فبعض الإدراكات تعتمد على وجود كائنات أخرى قد لا تختار وتريد أو تنفتح على الدخول في علاقة مع بعض المدركين لأسباب خاصة بها وحيثيات أخرى في المدركين غير نفس الإدراك فالإنسان ليس مجرد قوى إدراكية ذهنية.
ثانياً (لماذا نقبل ما يقول المؤمن بينما نحن لا نجد مثل ذلك المعنى في أنفسنا). هذه المقالة مردودة بحد ذاتها, وعلى مباني الملحدين أيضاً, وحتى لو غضضنا الطرف عن بطلان قاعدة المقالة التي أجبنا عليها في الفقرة السابقة. كيف تكون مردودة؟ الجواب: بالفرضيات العلمية والتسليم بنظريات العلماء ولو مبدئياً. أما بالفرضيات العلمية, أقصد بالعلمية هنا السماينس بمعناه الاصطلاحي الحداثي, فإن أهل السماينس يضعون فرضية ما ثم ينظرون في مدى صدقها وقوتها التفسيرية, فهم يُسلّمون مبدئياً بالفرضية بغض النظر عن مصدرها ومدى ظهورها الأولي, وبعضهم يأتي بفرضيات لعله أيضاً من المنامات التي يراها. فيمكن أن نقبل قول المؤمن كفرضية في بادئ الأمر, ثم نسلك لنرى مدى صدقها وقوتها التفسيرية. فليس كل قول غير مبرهن عليه لابد من ردّه, إذ الفرضية قول غير مبرهن عليه ومع ذلك لا يردّها أهل السماينس فوراً لمجرد عدم اقترانها بأدلتها والتجارب التي تشهد لها. وهذا معروف. أما بالتسليم بنظريات العلماء, فأقصد بالعلماء هنا أهل السماينس, ويستحيل كما ذكرنا ونعيد مراراً, يستحيل أن يوجد إنسان من أهل السماينس وغيرهم يتأكد بنفسه من أدلة وبراهين وتجارب كل مقالة من مقالات أهل السماينس, بل هو يسلّم بها ويأخذ بها من باب الثقة ثم يعمل فإذا تبين له وجود خطأ صحح الأمر بعد ذلك, فالأخذ قد يكون من باب الثقة والتسليم الأولي, وهو أخذ لمقالة غير مبرهن عليها ولم يجد الآخذ لها صدقها وصورتها بنفسه وفي نفسه. فكذلك أخذ كلمات أهل الإيمان والعلم الإلهي قد يكون من باب الثقة والتسليم الأولي حتى يظهر الأمر بعد ذلك أو يظهر ما يعارضه ويتناقض معه بنحو لا يمكن تجاوزه فيتم إعادة النظر في الأصول وتعديل ما يجب تعديله. الحاصل أن الملحد يطالب بأعلى معايير البراهين فقط حين يتعامل مع مقالات أهل الدين, لكنه قد يرضى لنفسه أني كون عامّياً مقلّداً ويأخذ بالثقة والتسليم الأولي أو الكلّي حين يتعامل مع أشكاله وأهل السماينس-بعضهم فقط لا كلهم لأن بعضهم قد يقول ما لا يشتهيه فيرفضه ويقسو عليه أيضاً كما ضربنا أمثلة على ذلك في مقالات أخرى.
أما لو نظرت في ملاحدة العرب المعاصرين, فهم مقلدة بكل معنى التقليد, ولا تكاد تجد واحداً فيهم يحسن فكّ نظرية سماينس واحدة ونقدها, بل إنهم لا يفهمها حق فهمها فضلًا عن نقدها ونقضها والمطالبة بالبرهنة عليها, وأقصى ما يفعله معظمهم إن لم يكن كلهم هو قراءة كتب مترجمة عن الانجليزية أو الفرنسية لبعض أهل السماينس ممن يسعون في تعميم التعلق بالسماينس أو بعضه في العوام والجماهير ويكتبون ما يعرف بـ"البوبيلار بوكس" أي الكتب العامّية والمعمولة للعوام والجماهير غير المتخصصة, ثم يصولون ويجولون بما يقرأونه, و يا ليتهم يحسنون قراءة حتى هذه الكتب ونقدها. ولذلك عادة ما تجد الملحد العربي أشد تعصّباً من الملحد الغربي الذي يقلده, وعادة ما تجد الملحد العربي من

خلفية سلفية أو إخوانية أو شيء من هذا القبيل, أي هو متعصب جاهل خرج من تعصب ودخل في تعصب آخر, وهو جاهل في جميع الحالات.
ثالثاً تفسير دعاوى المؤمنين بأنها (تسمية للأشياء بغير أسمائها). ما هو إلا ثمرة للشجرة الهالكة السابقة. وهذا التفسير نشأ هكذا: بما أن المؤمن لا يختبر في وجدانه وإدراكه إلا نفس ما يختبره الملحد بالضبط في وجوده وحياته (فرضية باطلة), لكن المؤمن يعيش حياته وقد يحرم نفسه وقد يضحي بحياته في سبيل ما يتوهم أنه حقيقة وكائن واقعي, فلابد أن يكون ما يختبره المؤمن له حقيقة ما من وجه ما بالضرورة, وبما أنه يختبر نفس ما يختبره الملحد حسب الفرض, فإذن لابد أن يكون ما يختبره المؤمن هو شيء حقيقي لكنه يضع عليه تسمية ويتوهم فيه أوهام يسميها بأسماء كبيرة وجليلة وهي في الواقع عمليات دماغية محضة كالتي يختبرها الملحد أو يمكن أن يختبرها لكن الملحد أعقل منه فلا يسمي شيئاً بغير اسمه ولا يضفي الشخصية والواقعية على عملياته واختراعاته الذهنية البحتة, ولذلك لا يقع فيما يقع فيه المؤمن. المقصود أن أخذ المؤمن إيمانه على محمل الجدّ, لم يدع مجالاً للملحد بأن يدعي أن المؤمن لا يختبر شيئاً حقيقياً في وجدانه, وبما أن المؤمنين كثر شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً بوجه أو بآخر, فلابد من نسبة الواقعية على ما يختبرونه من وجه, فلم يجد مجالاً إلا ادعاء أن ما يختبرونه واقعي لكنه له تفسير آخر واسم أنسب مما يطلقه عليه المؤمن. يكفينا في الرد على كل ذلك أن نأخذ بالإقرار الأساسي فيه أي بإقرار الملحد أن المؤمنين يختبرون شيئاً له واقعية من وجه ما. أما ادعاء أنهم يسمونه بغير اسمه, فهو دعواه وهي مبنية على فرضية باطلة وإذا سقط الأصل سقط الفرع. وجواب آخر: كيف اتفقت أمم مختلفة شرقاً وغرباً على اعتبار تلك الأمور بنفس الاعتبار وتسميتها بأسماء وأوصاف متشابهة أو متطابقة, وكيف لا يزال الناس إلى يومنا هذا يسمونها بتلك الأسماء والأوصاف. لا يمكن للملحد تفسير ذلك بتفسير معقول.
رابعاً (لا يمكن للمؤمن أن يدرك ما لا أدركه). بل كل الشواهد تدل على إمكانية ذلك بل حتميته من وجه. لأننا نعلم أن الذي يفكر ويرى والأشياء بنحو ما, ويسلك ويتعامل معها بنحو ما, وينظم يومه ويمارس حياته وتتشكل عادته بنحو ما, كل ذلك يجعله يختبر ويتذوق ويعيش الحياة بنحو ما يختلف عمّن يختلف معه في كل ذلك أو بعضه. مثال ميسر: الفرق بين الموسيقار والرسّام. هل يختبر الموسيقار الوجود ويسمع الأصوات كما يسمعها الرسّام الذي يعتمد على عينه عادة ويلاحظ أشكال وألوان الأشياء أكثر من سماع أصواتها وتناغمها. بالتأكيد لا. أسلوب حياتهم, اهتمامهم, انجذابهم, سلوكهم, غاياتهم, انتاجهم, محيطهم وأصحابهم, مقر عملهم وبيتهم, الآلات التي يتعاملون معها, انفعال الناس لانتاجهم (الحب والتصفيق والصراخ بالنسبة للموسيقار, بينما الرسام كما تجد في صالات العرض والرسم يوجد هدوء وتأمل مرئي), كل ذلك ينعكس على نفسيتهم وإدراكهم ومدركاتهم. كذلك السالك في الطريقة النبوية والإلهية والدينية عموماً, يختلف في كل حيثيات حياته بدرجة أو بأخرى ومن وجه أو آخر عن الملحد. فكيف يتوقع الملحد أن يختبر ويجد نفس ما يجده المؤمن والعارف. إن كان في المستوى الطبيعي لا توجد مثل هذه المساواة, فكيف نتوقع وجودها في المستويات غير الطبيعية والفوق طبيعية-حسب الفرض.
الخلاصة: حجّة الملحد عاطفية وليس عقلية ولا تجريبية, بل حتى كونها عاطفية يرجع على ما يبدو إلى أنماط سياسية واجتماعية خاصة أو إلى عقد نفسانية طفولية تشبه رغبة الأخ الأصغر في مساواة الأخ الأكبر في اهتمام الوالدين به أو الحصول على الهدايا والأموال مثله. ولا يوجد شاهد عقلي ولا طبيعي

يؤكد كل حيثيات ما ذكره الملحد. أما في ديننا فالقضية مبيّنة تبيينا شافياً "انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا".

...-...

قال الملحد: الكتب الدينية باطلة لأنها متناقضة. إذ الكلام علم وحكم. والعلم يخبر عن الوجود, فلو تناقض الكلام دل على الجهل وهو ضد علم الإله الكامل المفترض. والحكم لو تناقض يدل على تغيّر الرأي وهذا فرع تبدّل العلم بالمحكوم عليه أو مزاج الحاكم أو الجهل بطبيعة الحكم وأثره في الواقع وكل ذلك يدل على جهل يناقض طبيعة الإله ويكشف عن طبيعة بشرية. نحن لا نتكلم عن فهم الناس للكتب الديني, لأن هذا اجتهاد عادة قد يخطئ ويقصّر, لكن نتكلم عن مضمون الكتاب نفسه. لا يمكن الرد علينا بأن أهل الساينس أيضاً يتناقضون علماً وحكماً, لأننا بشر نخطئ ونقرّ بذلك ولا ندّعي الإلهية والعصمة كمصدر لعلمنا وحكمنا, وحتى لو كان منهجنا مطلقاً في الصحة فإن تطبيقه عادة لا تكون له تلك الإطلاقية.

أقول بعد معاونة الملحد على تصوير حجّته وتثبيتها: الجواب على هذه لباب هذه الحجّة في ثلاث فقرات.

الأولى: لا تناقض في نفس الأمر في الكتب الدينية. وكل ما يظهر على أنه تناقض في العلم غير متناقض وله حلّ لا يعرفه الملحد أو يعرفه ويكتمه أمام الجماهير لاستغفاله لهم. وكما أن الملحد ذكر وجود التناقض مجملًا فنحن نذكر نفي وجود التناقض مجملًا, والتفاصيل لها مقالاتها الخاصة. ونحن لا نرد الدعوى بدعوى, بل نعلم ذلك يقيناً وتفصيلًا لكن لا نضرب أمثلة على تناقضات مزعومة ونردّها لأسباب أهمها أن لا داعي لذلك في هذا المقام وأيضاً لو اخترنا مثالًا وأجبنا عليه قد يُقال أننا اخترنا مثالًا سهلًا لردّه وإظهار تهافت الملاحدة, ونحن لا نبحث إلا عن أقوى ما يطرحه الملاحدة لنردّ عليه, لأننا أولى الناس بالإلحاد إن كان الإلحاد أعقل المواقف, ونحن مع القرءان لو ألحدنا بسبب العقل إذ القرءان أقام أمره على البيّنة والتعقل والحكمة والواقعية أي على الحق المؤيد بالبينات والبرهان أياً كان نوع البرهان فليس كل برهان لابد أن يُصاغ بلغة ويُرتّب ترتيباً منطقياً ظاهراً بل قد يكون ما وراء اللغة كتذوق العسل وقد يرتّب ترتيباً منطقياً خفياً عميقاً لا يراه ولا يظهر إلا لأولي البصيرة. ومن المغالطات الشائعة افتراض أن ما لا يوضع في صياغة لغوية ومنطقية ظاهرية فهو باطل وغير مبرهن عليه, ولو كان ذلك كذلك لبطل كل ما يعلمه ويمارس الناس حياتهم على أساسه الناس مما لا يدخل تحت ذلك القيد الفلسفي الاختزالي. ثم نقول: نحن ندّعي أن القرءان لا تناقض فيه بالمعنى المرفوض للتناقض والذي يدعي مثلًا ثبوت شيء لشيء من كل وجه وجهة, أو نفيه عنه من كل وجه, والذي يكشف عن جهل وتخمين وتخرّص وحيرة سلبية, أي لا يوجد تناقض علمي في القرءان. وكذلك لا يوجد تناقض حكمي, بمعنى أن يثبت حكماً لصنف من المحكومين بشروط معينة, ثم ينفي ذلك الحكم لنفس الصنف تحت نفس الشروط, مما يدل على التردد والجهل, أي لا يوجد تناقض شرعي في القرءان. أما بقية الكتب الدينية فلا شأن لنا بها لأن أهل كل كتاب يعرفون كتابهم ويدافعون عنه, وإن كان لنا أن نعين أهل الكتب الأخرى من باب معاونة الأخ لأخيه بالحق فتلك قضية أخرى لا نفتحها الآن.

الثانية: لو افترضنا وجود تناقض في الكتاب الديني, فلذلك التناقض غاية صحيحة يصحّ معها التناقض. وهذه قاعدة معقولة مهمة. لأن الكلام والتعليم لا يهدف دائماً إلى توصيل معلومة بالمعنى الساذج لذلك, أي "أ ثابت بالنسبة لـ ب". بل قد يكون إعطاء المعلومة الكاذبة وسيلة لإيصال معلومة صحيحة أو إدخال الإنسان في حالة سليمة وقوية. ومثل ذلك يحدث في قاعات الدرس التي قد يلقي المعلّم على تلاميذه فيها معلومات مغلوطة من أجل امتحان عقولهم, أو يؤيد الأستاذ نتيجة خاطئة بحجج

مغلوطة من أجل إيقاظ التلاميذ وتنبيه عقولهم لمواضع الخطأ وكيفية اكتشافها, أو غير ذلك من أسباب تعليمية وعملية وأخلاقية جيدة. ويحضرني من الأمثلة على هذا الأصل النظري, مثال من التوراة العبرانية, وهي قصة التكوين في أوّلها. فلو نظرت في كتب التفسير عندهم, خصوصاً تفسير موسة بن نخمان الأندلسي, ستجد أنه يقول ما حاصله: لا أحد يعرف حقيقة التكوين وليس المقصود بذكر قصة التكوين في التوراة الإخبار عن كيفية التكوين بل المقصود هو الإخبار عن حقيقة أن الإله هو الذي خلق العالم وأن الغاية من هذا الإخبار هي للإجابة عن التهمة التي قد توجّه لليسرائليين من الكنعانيين وغيرهم من الناس "أنتم سرقتم أرض فلسطين واغتصبتموها", فيقول اليهود لهم "الإله خلق العالم, وهذا الإله هو الذي أعطانا هذه الأرض". بغض النظر عن تفاصيل هذا التفسير, ما أريد التنبيه عليه هو كيفية عمل بعض الكتب الدينية, فالقضية ليست مجرد إخبار ساذج عن معلومة, بل قد يتم تصوير المعلومة بنحو الغاية منه التنبيه على آخر, فالغاية تبرر الوسيلة إن شئت في باب التعليم. كذلك في باب الأحكام, ولنضرب مثلًا باليهود مرّة أخرى, في حكم "العين بالعين" يقول بعض الفقهاء اليهود أن هذا الحكم غير عادل ووحشي ولا يفيد الذي خُلِعت عينه أوّلًا فالذي يفيده هو التعويض المالي مثلًا وإلا فماذا يستفيد هو إن خلعنا عين خصمه, وعلى هذا الأساس قالوا بأن المقصود من "العين بالعين" ليس إلا التنبيه على خطورة جريمة إيذاء عين الإنسان وما شابه ذلك من مقاصد. نعم, إني أعلم أن هذه الأمثلة عليها ما عليها, لكن ما نريد التنبيه عليه أن أهل كل دين أدرى بكيفية تفسير كتبهم, ومن أراد ذكر التناقضات في كتاب فعليه أن يرجع لعلماء ذلك الكتاب ليرى كيف فهموا الكتاب ثم يحكم بالتناقض العلمي أو الحكمي إن شاء. ولنضرب مثلًا بالقرءان: في إحدى الغزوات أرى الله النبي أن أعدائهم قلّة, لكن أرى الله العدو أن النبي ومن معه قلّة, والحكمة الظاهرة من ذلك أن الله أراد الفصل بين الفريقين بهذه المعركة ولحكم أخرى ومنها كسر شوكة العدو الذي يرهب الناس بجبروته فيمنعهم عن الدخول في الدين الحق. الآن سؤال: هل كان النبي ومن معه قلة أم كثرة, وهل كان العدو قليلًا أم كثيرا في الواقع؟ الجواب: كلاهما. النبي وفرقته كانوا قلّة بحسب العين المادية التي ترى البشر فقط, ولكنهم كانوا كثرة بالعين المعنوية التي ترى الملائكة أيضاً. وبالنسبة لفرقة النبي كان العدو قليلًا بالنسبة لكثرة النبي بالملائكة, وكان العدو كثيراً بالنسبة للإحصاء البشري لعدد العساكر في الطرفين. ولذلك لم يكذب الحق سبحانه ولم يضلل أحداً بالباطل المطلق, فإن الحق لا يمكن أن يخرج منه الباطل, لكن كما ترى توجد زاوية نظر وحيثية لو نظرت منها لتبيّن لك وجه الحق. وعلى هذا القياس ما يظهر من تناقضات علمية. أما الحكمية, فقولًا واحداً, لن ترى حكماً تغيّر إلا مع تغيّر المحكوم عليهم, أو لتغير معيار الحكم, فقد يحكم من حيث الشدّة والعزيمة والدعوة إلى معالي الأمور والاجتهاد فيها, وهذا معيار سليم يجوز اتخاذه, كالذي يقول لأبنائه "عليكم بالدراسة خمس ساعات كل يوم لتنجحوا", لكن يستطيع أيضاً أن يغير في الظاهر الحكم فيقول "عليكم بالدراسة ثلاث ساعات كل يوم لتنجحوا". وهذا ليس تناقضاً لأن الحكم اللاحق مبني على معيار التخفيف وذكر الدرجة الأدنى في النجاح والاجتهاد, أو قد يكون لأن الأبناء فيهم المجتهد وفيهم المقتصد, فجعل حكماً للمجتهدين وحكماً للمقتصدين المتوسطين, وعلى هذا القياس. وقد يكون اختلاف الأحكام بسبب اختلاف الغايات, فقد يطلب غاية معينة بالحكم أ, ثم حين تنقضي تلك الغاية يحكم بالحكم ب, ففي الواقع الحكم لم يتغير ولكنه كان معلّقاً على شرط غاية الحكم فلما انقضت زال الحكم الأول فلا تناقض, مثلًا يمرض الإنسان فيحكم الطبيب "لا تأكل الحلويات" لأن الغاية الشفاء, فلما حصل الشفاء انقضت غاية الحكم الأول فيستطيع الطبيب أن يقول "يجوز لك أكل

الحلويات", وقد يمرض بعد ذلك بمرض يوجب عليه أكل الحلويات لرفع نسبة السكر في الدمّ فيقول له "يجب عليك أكل الحلويات". فالغاية الشفاء في النهي والأمر بأكل الحلويات, لكن الظروف تبدّلت, وعلى هذا النمط انظر. وإجمالًا لا يوجد تناقض واحد في شريعتنا حين تدقق في الغايات والمقاصد والمعايير والأسباب والمعاني والظروف والشروط. والذي يريد الدنيا أن تكون مسطّحة لها حيثية واحدة وزاوية واحدة فقط, فليخلق لنفسه تلك الدنيا ويعيش فيها أما هذه الدنيا وهذا العالَم فليس على تلك الشاكلة.

الثالثة: تناقض أهل السواينس مع دعوى كل من يمارسه بأنه يطبّق "المنهج العلمي" في العلم ويستند إليه في الحكم, ومع تعصّب كل مدّعي لذلك ورؤيته أنه على الحق اليقين والأنسب والأصلح بحسب "العلم", مثل ذلك التناقض فيه مأخذ على أهل السواينس ما يستندون إليه. نعم الخطأ يحدث, ونحن لا نتكلم عن الخطأ. لكن حين يدّعي البعض أن المعيار العلمي للتثبت من صحة الدعاوى هو مبدأ التصديق, وحين يدّعي آخر أن المعيار العلمي ليس مبدأ التصديق بل مبدأ التكذيب, مع ادعاء كل طرف أنه لا يعتمد إلا على "العقل الصريح" و"المنطق", فحينها يكون ثمة مأخذ على القوم ولو من وجه. وكذلك حين يدّعي البعض أن النتيجة أ "علمية", ثم يأتي عالِم آخر ويقول عن نفس النتيجة "باطلة وغير معقولة", فثمة مأخذ على القوم. أقلّ ما يفيدنا إياه ذكر تناقضات أهل السواينس في الأمور العلمية هو وجود نقصان خطير في عقول أهله أو مقاصدهم أو حتى منهجهم ورؤيتهم. أما التناقضات في الأمور العملية, فهي أكثر من عدد شعر رأسي قبل حلاقته (وقد كان طويلًا يصل لوسط ظهري). ولا تكاد تجد شيئاً في العمليات إلا ويوجد فيه تناقض عندهم, هذا يقول حلال وذاك يقول حرام وثالث يتوقف عن الحكم ورابع يقول جائز وخامس يقول مكروه , إن شئت استعمال هذا الاصطلاح, انظر في أي قضية وستجد فيها الأحكام الفقهية الخمسة أو على الأقل النقيض ونقيضه. وإذا كانت الفائدة الكبرى من السواينس عند أهله وأتباعهم ليست مجرد "المعرفة للمعرفة" بل هي المعرفة للتطبيقات والفوائد العملية المادية, فإن التناقض في الأحكام العملية المبنية على "العلم" يكون تناقضاً خطيراً يضرب لبّ المذهب كلّه. فأي فائدة لمذهب علمي عملي إن كان يحتمل الشيء ونقيضه في نفس الجهة أو لا يملك تحديد العمل اللازم بدرجة موثوقة في كثير من الأحيان ويرجع إلى ما يشبه التخمين الذكي-مع حسن الظن وتعريف الذكاء تعريفاً فضفاضاً.

ثم نشير إلى معلومة لا يلتفت لها الكثير من الناس: الكتب الدينية ليس بالضرورة أن تشتمل فقط على كلام الإله المتعالي جل وعلا. بل قد تشتمل الكتب الدينية على كلام الملائكة, وكلام الأنبياء, وكلام الأولياء والحكماء. ومهما كانت نورانية هؤلاء فإنهم في نهاية المطاف عباد ولهم حدود علمية. بالتالي حين ننسب ما قاله الملائكة إلى الله تعالى, ويظهر أن فيه نسبية علمية, حينها نظن أنه ثمة تناقض وأن الكتاب ينسب للإله علماً نسبياً وشيء من الجهل. لكن حين نعلم أن الكلام ولو كان منسوباً لله من حيث أن الله أذن للملائكة بإلقائه والتكلم مع الأنبياء, كما أن كل ما يحدث في الكون بإذن الله عندنا, فإن الكلام منسوب للملائكة أيضاً من حيث الصدور, أي صدر عن الملائكة بإذن الله, فتصح نسبته من حيث الإذن لله لكن من حيث الصدور والعقل للملائكة فيكون نسبياً من هذا الوجه. والقرءان فيه الكثير جدّاً من كلام الملائكة, كما قال القرءان ذاته "إنه لقول رسول كريم" و "علّمه شديد القوى". ولذلك لا تجد في التحدي القرءاني ذكر الملائكة, "قل لو اجتمعت الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرءان لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً". ولم يقل: لو اجتمعت الجن والإنس والملائكة على أن يأتوا بمثل هذا القرءان لا يأتون بمثله. لأن القرءان من وجه كلام الملائكة, و لذلك لا تجد في أكثره نسبة الكلام لله بالضمير

المباشر أي لا تجد الله يتكلم مباشرة إلا في آيات محدودة مثل قوله "نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم". أو قوله لموسى "إنني أنا الله لا إلا إلا أنا فاعبدني". أما آيات مثل "إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة", فالآية واضحة, "قال ربك" فالكلام صادر من كائن يتكلم عن رب النبي, أي هو كلام روح القدس وجبريل والملك الذي نزل بالآيات, أما لو كان كلام الله مباشرة لكانت: إذ قلتُ للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة". وبعض الآيات لا يمكن حملها على الله تعالى مباشرة, كآيات سورة الصافات وليس فيها تحويل الخطاب للملائكة بل السرد مستمر على نفس النمط حتى تصل إلى قولهم "وإنا لنحن الصافون. وإنا لنحن المسبّحون". أو قولهم في آية أخرى "وما نتنزّل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا". الحاصل: في القرءان كلام صادر من الملائكة بإذن الله. وقد وكّل الله الملائكة بأمور كونية مثل التدبير "والمدبرات أمراً", وغير ذلك مثل الجنة والنار, وكتابة أعمال العباد, "وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون", فحين يريد الله إظهار أمر للكتبة فإنه قد يبتلي العبد بابتلاء يظهر ذلك الأمر من سرّه فيعلمونه فيكتبونه, فتأتي آية وتقول "ولنبلونّكم حتى نعلم الذين صدقوا" فيبدو وكأن الله لا يعلم الذين صدقوا حتى يبلوهم, وهذا باطل, بل المقصود هو علم الكتبة بذلك "يعلمون ما تفعلون" وليس ما تسرّون, ولذلك يبتلي الله حتى يظهر ما في السر للفعل فتعلمه الملائكة, ولذلك الخطاب بالجمع "حتى نعلم" أي الملائكة تعلم والكلام كلام الملك المنزل لهذه الآيات من البدء. مثال آخر على هذا المعنى حين تقرأ آية "وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء" وأختها آية "لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله". في الآيتين تجد أن الخطاب ليس بلسان الله مباشرة, فهي لم تقل: فسوف أغنيكم من فضلي إن شئت, ولا قالت الأخرى: لقدت صدقت رسولي الرؤيا بالحق. ولذلك حين تقرأ الاستثناء "إن شاء" و "إن شاء الله", حين لا تفهم أن المتكلم هنا هو الملك جبريل عليه السلام. رسول الله, فلن تفهم هذا الاستثناء, وسيكون كأن الله تعالى يعد بشيء والله يستثني من نفسه بنفسه, فكأنه سبحانه متردد بين الوعد وبين إنفاذ مضمونه, لكن حين تعلم أن المتكلم هنا هو المَلَك يظهر الأمر وتفهم الاستثناء. وعلى هذا القياس تأمل بعض تلك الآيات التي يظن أن فيها تناقضاً مع آية أخرى أو مع واقع ثابت. وإن كان هذا الأمر في الملائكة, فهو في الأنبياء والأولياء الذين تذكر الكتب الدينية كلماتهم أحياناً أولى. ولذلك قد تجد في الكتاب الديني تناقضاً بين معلومة صدرت من الإله مع معلومة صدرت من عبد من العباد ولو كان ولياً وصالحاً أو طالحاً, فلا تجوز دعوى التناقض هنا لأن نسبية العبد واحتمالية وقوع الخطأ منه ثابتة ومقررة.

الخلاصة: لو قررنا أصول التناقض وتعريفه بدقة, مع فهم الكتب الدينية ومصادرها ودقائقها, لما وجدنا تناقضاً علمياً ولا حكمياً واحداً, لا أقل في ديننا أستطيع قول ذلك بفضل الله تعالى, وأهل البيت أدرى بما في البيت.

...-...

يقول الملحد حين يستمع إلى شخص غير متخصص بالمعنى الأكاديمي ينتقد بعض النظريات الفيزيائية أو البيولوجية: أنت غير متخصص في هذه العلوم ولا يحق لك أن تنتقدها بناء على تفكيرك الشخصي وتحليلك الفردي, فهذه علوم لها أسس وقواعد وتحتاج إلى دراسة مطولة لتفهمها.

إلا أنك تجد الملحد لا يبالي بأن يصول ويجول في كل علوم الدين, أصولًا وفروعاً وأخلاقاً, ولا يوقفه شيء. وقد يفعل هذا بدون أي دراسة معتبرة, وأحياناً لعله قرأ كتاباً أو بضعة كتب وكتيبات في الموضوع قراءة مطالعة, والأهم من كل ذلك أنه لا يسلك في طريقة عتيقة على الأصول السنّية ويظن أن معرفة

أمور الدين يقتصر على التصورات الذهنية بالمعنى الساذج فهو يظن بأن تصور المعنى الإلهي والغيبي مثل تصور معنى الأكسجين أو فوائد استعمال معجون الأسنان.
والملحد عادة لا يرى تناقضاً بين الموقفين. فحين يطالب بالتخصص في انتقاد الساينس ولا يبالي بالتخصص في انتقاد علوم الدين, لا يعتبر نفسه متناقضاً ومغالطاً ومطففاً.
ولو تأملنا في التعقيد الموجود في كثير من الساينس, سنجد ما يلي: أولا أن توهم وجوب تعقيد الشيء من أجل إظهار أهميته, هو قضية تسويقية وسياسية, وليست علمية بحتة. فلا يوجد شيء يقضي بأن المعقد تعقيداً مبهماً وصعباً هو الأمر الصائب والواقعي. بل على العكس, قد يكون التعقيد والإبهام الشديد دليل على الجهل أو عدم الفهم الدقيق للقضية أو سوء استعمال اللغة أو سفالة الموضوع في مراتب الوجود التي تزداد نورانيتها كلما علت درجتها وتظلم كلما سفلت وغير ذلك. وتجد استعمال التعقيد والمعادلات الصعبة كوسيلة للتسويق وإضفاء الصبغة "العلمية" على الموضوع مثلًا في ما يعرف بالحرب الباردة بين أمريكة الرأسمالية وروسيا الشيوعية وحيث أن الشيوعيين كانوا يصبغون على الشيوعية صبغة علمية وكأن نظرياتهم الاقتصادية هي من صميم العلم الطبيعي والكوني والنفسي الكلي, صار الرأسماليين أيضاً يخترعون المعادلات ويجعلون الاقتصاد وكأنه فيزياء نووية في مضمونه بل لعله أعقد منها أيضاً حتى يوهموا الناس بأن النظرية الاقتصادية الرأسمالية أيضاً "علمية". المهم, إذا جرّدنا الساينس من الرغبة في تسويقه وتسييسه فسيزول الكثير من التعقيد الزائف. ثانياً لو أزلنا سوء استعمال اللغة, وعدم استعمال الرموز والمعادلات إلا فيما يجب ويكون ضرورة مع حذف النزعة الاعتباطية نحو "الكمّية" و الرغبة في تصوير كل شيء مهما كان كيفياً نوعياً وكأنه كمّي رقمي, ومنعنا كذلك أي كاتب أو متكلم من الكلام عن موضوع غير متضح لديه ولا يستطيع صياغته بصورة واضحة (وأقصد بالمنع أننا لن نلتفت له), فحينها سنجد أن الكثير جدّاً ويكاد يكون معظم التعقيد الباقي سيزول. ولن يبق إلا المعلوم بالحقيقة والتعبير بالفصاحة سواء بصورة لغة أو بصورة معادلة مشروحة مفهومة.
حين ننتقد نظرية فيزيائية أو غير ذلك من منطلق عقلي أو التفكير فيها بحسب المعطيات والمستندات القابلة للفهم من قبل غير المتخصصين بالمعنى الخاص, فهذا لا يعتبر تفكيراً اعتباطياً. أم هل يريد الملحد أن نقبل كل نظرية وفكرة يقدمها "أهل التخصص" الذين اختبرهم الناس على مدى قرون, وكل بضعة عقود من الزمن تجدهم يخرجون بشيء, وأحياناً كثيرة بل دائماً في كل زمن تجدهم يخرجون علينا بالشيء ونقيضه أو ما يخالفه أو احتمالات متعددة في التفسير والوصف, وكل هؤلاء يدعي العلموية, فهل نأخذ بالكل أو نرفض الكل؟ الأخذ بالكل متعذر للتناقض والاختلاف غير القابل للتوفيق, ورفض الكل بغير بيّنة لا يستقيم, فلا يبق إلا أخذ البعض فما المرجّح؟ ليس بيدنا إلا الترجيح بناء على تفكيرنا في المطروح. وأما إن أساء أصحاب النظرية والصنعة التعبير عن مقاصدهم فأخطأ الناس, فالمسؤولية مسؤوليتهم وليست مسؤولية الناس. ثم لو تنظر في مواضع نقدنا ستجد أنها أمور لا تحتاج إلى التخصص الذي يريده الملحد من باب التعجيز والاحتكار. بل هي أفكار قابلة للفهم ومستنداتها معقولة فيجوز للعاقل نقدها, وهي أفكار تتعلق بالمستوى المادي الطبيعي وهي تصورات ذهنية بالمعنى العادي العامّي عادة, فلا يوجد فيها أي "ما وراء" ولا تحتاج إلى تزكية نفس أو تطهير قلب وما شابه, كما هو الحال في قضايا الدين والإلهيات والميتافيزيقا الصوفية. فبأي حق يدّعي الملحد احتكار هذه المطالب العادية والسفلية بعد ذلك اللهم إلا أنهم يريدون تأسيس كهنوت جديد. (ملحوظة: أليس من

اللطيف أن المشيحيين البروتستانت الذين عارضوا الكنيسة الكاثوليكية ورأس كهنوتها, هم الذين استقروا أخيراً في بريطانيا وأمريكة الشمالية مثلًا والتي يخرج منها أقسى أنواع الكهنوت المالي الوظيفي وكهنوت السواينس "العلموي". أسقطوا كهنوتاً روحياً وأقاموا كهنوتات مادية. أمّة متطرفة بكل معنى الكلمة).

...-...

قال الملحد: العقيدة الدينية مجرد وهم في النفس والذهن ولا وجود لها خارج ذلك.

أقول: كل فكرة عموماً هي "وهم في الذهن والنفس" أي هي تصوّر في نفس المفكّر. بالتالي أوّل شقّ من الحجّة لا قيمة خاصة له. أما كون العقيدة الدينية "لا وجود لها في الخارج" فهو محل النزاع بيننا وبينكم, فنحن ندّعي أن لها واقعاً وأنتم تنفون ذلك الواقع, فلا يجوز الاحتجاج بشيء هو نفسه موضع النزاع بيننا, فإن ذلك مصادرة على المطلوب.

ثم كيف علمت أن لا وجود لها في الخارج وأنت لم تشهد ذلك الخارج لا أقلّ في كثير من القضايا الدينية, مثلًا الآخرة. فالآخرة على اعتبار هي باطن هذا العالَم, وعلى اعتبار هي مرحلة قادمة بعد الموت يشهدها من يموت ثم يبعث. وحيث أنك في بداية رؤيتك الوجودية السابقة على المنهج السابق على عملية الكشف والبحث تحدد نفسك وتؤطر نظرك بحيث لا تعتبر الوجود إلا الظاهر ومن الظاهر المادي منه ثم من المادي لا تلتفت كثير التفات إلا للجوانب الكمّية والقابلة للقياس العددي فيه, فإن كان الأمر ذلك فكيف سترى باطن العالم وأنت قد سبق أن قيّدت رؤيتك بظاهر العالَم وليس كل ظاهره أيضاً. فأنت ترفض النظر في موضع ثم تنكر وجود شيء في الموضع بل تنكر الموضع ذاته, وعملك هذا يشبه من يصمّ أذنيه لينكر وجود المسموعات عموماً والموسيقى خصوصاً. وأما على اعتبار أن الآخرة هي مرحلة قادمة, فأنت لم تشهد ذلك الخارج بعد لأنه لم يأتي, فكيف تجزم وتنكره, فإنكارك هذا يشبه شخص قيل له أن خارج منزله يوجد أناس يريدون ضربه في اللحظة التي يخرج فيه إلى معاشه, فقال "حيث أنني وأنا داخل المنزل لا أرى أناس ولا أرى ضرباً فإذن لا يوجد أحد خارج المنزل يتوعّدني بالضرب", وسخف هذا ظاهر. فلا يحق لك في قضية العقل نفي خارج أنت لم تخرج إليه بعد أو لم يحن وقته الظاهر بعد. وليس كل ما لم يقع غير واقع ولا يجوز توهم وقوعه, وهل الأمن والحسابات والتحليلات والتوقعات في الأعمال والأسواق والحفاظ على حياة الأشخاص المهمين ونحو ذلك إلا "وهم في النفس والذهن لا واقع خارجي له" بعد, لكن نقبل بوجود ذلك الوهم في النفس ونعمل وكأنه سيحصل فعلاً بالرغم من كونه "مجرد وهم في النفس", وأحياناً حين لا نقبل باتخاذ ذلك الوهم النفسي قد يصيبنا التلف, كما تجد بعض الرؤساء لا يلبس الدرع الواقي من الرصاص تحسباً لإطلاق النار عليه "في المستقبل" الذي ما هو إلا "وهم في النفس لا خارج له" بعد, فيخرج فيتم إطلاق النار عليه فيُقتَل. خرافة عدم اعتبار الشيء حتى يقع هي شيء يقوله الملاحدة فقط أثناء محاربة الفكر الديني, لكن بعد ذلك تجدهم في حياتهم الخاصة وأفكارهم العامة أيضاً يتصرّفون بناء على "أوهام النفس" هذه بل وأحياناً يبالغون فيها جدّاً.

...-...

قال الملحد: أكثر أهل السواينس ملاحدة, وحيث أن أهل السواينس هم العلماء وأعقل الناس في المجتمع فإذن الإلحاد هو الموقف العلمي.

أقول: أوّلًا قولك "أكثر أهل السواينس ملاحدة" إقرار بأن بعض أهل السواينس من المؤمنين ومن غير الملاحدة. وهؤلاء أيضاً من "العلماء" و من ضمن من تسميهم "أعقل الناس في المجتمع", بالتالي لا يحق

لك الاحتجاج بهذه القضية. ومرّة أخرى, القضية ليست ديمقراطية وتصويت بحيث أن أكثر الأصوات تفوز في انتخابات الحقيقة ورئاسة المعنى والواقع. أخرجوا هذه الخزعبلات من أذهانكم وراقبوا أنفسكم وكلامكم.
ثانياً السايس ينظر في الطبيعة, الإلحاد موقف من قضية ما وراء الطبيعة, بالتالي لا علاقة بين السايس وبين الموقف الإلحادي, لأن لكل منهما مجال حتى لو كان بينهما تداخل. فمثلًا, موقف النجّار من القضايا الأسرية لا يعني أن للنجارة دخل في القضايا الأسرية من حيث هي, فقد تجد نجارا يؤمن بتعدد الزوجات ونجارا لا يؤمن بذلك, ونجارا يؤمن بضرب أولاده ونجاراً لا يرى ذلك, وحتى لو كان أكثر أهل النجارة في زمن من الأزمان وفي مكان من الأمكنة وفي ظرف بعض الظروف والقيود الخاصة للعصر والمحيط والبيئة والجماهير يعتقد بأن ضرب الأولاد خير من عدم ضربهم, فهذا لا يعني أن مهنة النجارة بحد ذاتها تفضي بالشخص إلى اتخاذ ضرب الأولاد منهجاً في التربية وإدارة شؤون الأسرة. تدخل أهل السايس-بناء على مبدأ التخصص-في شؤون الميتافيزيقا والملل والنحل يفترض أن يكون عندكم مثل تدخل أهل الدين في السايس, أمر مرفوض. لكنكم تأخذون بطرف القضية و ترفضون طرفها الآخر, لأنكم تتبعون شهوات الرأي لا رأي العقول. فحين يتكلم مؤمن في السايس بمنطلق إيمانه تقولون له "لا تخلط بين الموقفين الديني والعلمي", لكن حين يتكلم رجل سايس في الإيمان ويرفضه مثلاً تقولون "ها , انظروا كيف أن هذا العاقل قد اتخذ موقفاً ضد الدين فإذن السايس وهو العلم الوحيد يقتضي اتخاذ موقف معارض للدين". وهذا كله بهلوان فكري وتخريف فلسفي لا وزن له. مثلكم مثل متعصبي اليسوعية الذين يقولون أي شيء لكسب المجادلة ولو قالوا الأباطيل والخزعبلات وما يوجد عندهم ما ينقضه بغض النظر عن نقض خصمهم له. حتى لو افترضنا أن كل أهل السايس ضد الدين العتيق, فهذا لا يغير من واقع الأمر شيئاً ولا يضفي قوة على حجّتهم ضد الدين.
ثالثاً من الناحية الفلسفية, كثير جدّاً من أهل السايس المعاصرين ضعيف فيها. ومن يسمون اليوم "فلاسفة العلم" أي "فلاسفة السايس" الغربي الحداثي, قد لا يكونوا بالضرورة من الممارسين للسايس بالضرورة وإن كانوا من الممارسين له فقد لا يكونوا من "المبدعين" فيه. لا يوجد تلازم ضروري بين القدرة الفلسفة والعقلية التجريدية للشخص وبين كونه من أهل السايس والممارسين له. ومن تأمل في كتب أهل السايس ومقالاتهم وخصوصاً حين يتحدثون في قضايا تتجاوز تخصصهم العلموي الدقيق, تجد فيها مغالطات وأغلاط كثيرة جدّاً لدرجة مخجلة أحياناً.
رابعاً لو كان "أعقل الناس في المجتمع" هم حجّة بحد ذاتهم, فإذن أعقل الناس في أي مجتمع ينبغي أن تكون لهم نفس تلك الحجّية, بالتالي لو ذهبنا إلى بنارس في الهند قبل خمسمائة سنة وسألنا عن "أعقل الناس في المجتمع" وطلبنا رأيهم في قضايا الوجود والطبيعة والإنسان, لسمعنا منهم إجابات لن يقبلها أهل السايس اليوم على أنها حقائق وأن لأصحابها حجّة بفضل منصب "أعقل الناس في المجتمع". هذا وجه. وجه آخر هو التشكيك في كون هؤلاء أعقل الناس في المجتمع بحسب معايير المجتمع الغربي الحداثي, فهل فعلًا هم أعقل الناس؟ أليس أعقل الناس عندهم هو الذي يستفيد أكبر استفادة من الحياة المادية ويستمتع بها, بالتالي لاعبي كرة القدم وممثلي هوليود أعقل من هؤلاء, لأن العقل عندهم "عملي" و فائدته وغايته هي "تحقيق النفع المادي", حسناً, انظر في مدى المتعة المادية التي يحصل عليها معظم الذين يحصلون على جائزة نوبل ثم قارنها بالمتعة المادية والشهرة الاجتماعية

والتقدير العام الذي يحصل عليه لاعب كرة قدم أو كرة سلة أو ممثل أو مغني أو راقصة متعرية, لترى أيهما "أعقل" في "ذلك المجتمع".
خامساً هل أهل الساينس هم "أعقل الناس في المجتمع" بمجموعهم أم كل فرد فيهم على حدة؟ وفي الحالتين, هل كل طالب ساينس داخل في "أهل الساينس" أم كل متخرّج أم الحائز على جائزة ما أم ماذا؟ وأياً كان الجواب فستخرج محذورات كثيرة لن يحتملوا لازمها الضروري والقريب فضلًا عن البعيد قليلًا والمعقول. ولا أقلّ في باب الإيمان, فإنه قد ثبت باعترافهم أن بعض أهل الساينس من المؤمنين, وتجد فيهم الهندوسي والبودي واليهودي والمسيحي والمسلم وغير ذلك ومن شتى الفرق والطوائف. بل لو نظرنا في الطب في الغرب بعشرات الآلاف. ولو نظرت في الاحصاءات الأمريكية فقط فيما يتعلق بإيمان أهل الساينس بإله أو روح عليا أو قوة عليا أي شيء من الإيمان الديني الجوهري أيا كان نوعه, فقد وجودوا قبل بضعة سنوات أن نصفهم تقريباً يؤمن بشيء من ذلك. نصفهم ! وحين يقول بعضهم "أكثر أهل الساينس" وينظر في مثل هذه الاحصاءات المعتبرة, فإنه يغالط ويخفي المقصود منها, فإن تلك الاحصاءات تقول "51%" لا يؤمون بأي إله أو قوة عليا أو غيبية. ولأن 51 تعتبر "أكثرية" من وجه, يغالط ويذكر لفظاً كيفيا هو "أكثرية" بدلًا من ذكر العدد نفسه-آه لا يحبون الأعداد إلا حين يحبونها. وأما لو كنّا سنقيس العقلانية بمقاييس غير مجرد الانتماء لفئة "أهل الساينس", سواء بالالتحاق بالدراسة أو الممارسة المهنية, بل سننظر في اختيارات الصحية والمعاشية وعلاقتهم مع أهلهم وأصحابهم ونظرتهم للحياة وتناسق أفكارهم مع أفعالهم وبقية المقاييس, فحينها أشكّ أننا سنجد الكثير من هؤلاء حتى يصلح ليكون مجنوناً عادياً فضلا عن أن يكون "أعقل الناس".
هذه خاتمة مسائل الملحدين التي كنّا عزمنا على النظر فيها قبل فترة قد تمت ولله الحمد.

....

(المجتمع)

المجتمع فرق ولكل فرقة علاقات مع بقية الفرق أخذ وعطاء. وهو أربع فرق كبرى: الحكام والشيوخ والعامّة والخوارج.

(الحكام) يريدون من العامّة خدمتهم في أمور المعيشة والعاطفة, وفي المقابل يريدون إعطائهم أقلّ قدر ممكن من الماديات, ولذلك يحتاج الحكام إلى سلاحين, الأول هو الإرهاب بالسلاح, والآخر هو الترغيب والترهيب بالشيوخ, فالسلاح هو القوة العنيفة وهي القاعدة الثابتة والشيوخ هم القوة اللطيفة وهي الظاهر الذي لا يتجاوزونه إلا عند الضرورة لأن المجتمع لا يمكن أن يستمر بعنف مستمر. فغاية الحكام الوحيدة والكبرى هي أن يعيشوا هم وأسرهم في رخاء مادّي بالمعنى المباشر لذلك بدون عمل واكتساب زراعي أو صناعي أو خدماتي بالمعنى الشائع لذلك كالذي تمارسه العامّة. والحكام فوق الجميع.
(الشيوخ) هؤلاء يحسنون الكلام وهو سلاحهم الوحيد. وهم أهل دنيا يعتمدون على الفكر الطبيعي أو أهل آخرة يعتمدون على الوحي الإلهي, فلا نقصد بالشيوخ فقط شيوخ "الدين" بالمعنى الشائع, بل حتى الذين يبررون ويضعون القواعد الاجتماعية ويفسرون أفعال الحكام ويعطونها الشرعية الوجودية بناء على الأفكار المادية والطبيعية والغايات "الإنسانية" وما شابه كل هؤلاء من فئة الشيوخ حسب الاصطلاح. الشيوخ لهم علاقة مزدوجة وتبدو متناقضة, فمن وجه هم تحت الحكام, لأن معاشهم من الحكام وأمنهم من الحكام وتفعيل أوامرهم وسلطتهم النهائية القمعية بالحكام. لكن حتى يكون للشيوخ سلطة في نظر العامّة, حتى يكون لهم التأثير اللطيف المرغوب والإقناع المطلوب, لابد أن يظهروا وكأنهم سلطة فوق الحكّام, ويجب أن يبدو أن الحكّام تحترمهم وتعظمهم وترجع إليهم وتطيعهم. وبسبب هذا التناقض بين كونهم فوق الحكام أو تحتهم, تجد في تراثنا مثلًا وتراث الأمم عموماً أن الشيوخ مرّة يظهرون فوق الحكام يأمرونهم وينهونهم فيأتمرون بأمرهم ويزورونهم ويعظمونهم, لكن مرّة أخرى تجد أنهم تحت الحكام يقعون تحت تعذيبهم وسجنهم وتنكيلهم والاستخفاف بهم. بعض من ينتمي لفئة الشيوخ لا يفهم حقيقة اللعبة, ويظن فعلًا أن له سلطة فوق الحكام فيحاول ممارسة هذه السلطة فيجد نفسه قد هلك ولا يعرف تفسيراً لذلك. وبعض الشيوخ وهم الأكثر على ما يبدو يفهمون هذه العلاقة جيّداً, ولذلك تجدهم يعون مركزهم الفعلي ويتصرّفون بناء على ذلك فيكونوا "عبيداً" عند الحكام ويفلسفون ويفتون لهم كما يريدون منهم. ولا نعني بالشيوخ إلا أصحاب الفكرة والكلمة الذين يعتبرون أنهم فوق الحكام أو تحتهم, أي لهم علاقة كلام بهم, أما إذا خرج عن هذه العلاقة فهو من فئة الخوارج لا الشيوخ حتى لو لم يخرج عليهم بالسلاح. والشيوخ يريدون من الحكام مقابل ذلك الحصول على معاشهم وأمنهم من جهة, وقد يطلبون عادة التعظيم والتفخيم من جهة أخرى وكلّما قلّت العطايا المادية لهم زادت مطالبهم من العطايا النفسانية, إلا أنهم عادة يركزون على الماديات والمناصب الجالبة لها مباشرة أو بالواسطة.

(العامّة) وهي مركز الاهتمام الأكبر في كل مجتمع, فهم جمهور الناس الذين يزرعون ويصنعون ويخدمون ويقاتلون. هم الذين يعتبرهم الحكام والشيوخ مجرّد وسيلة وأداة وآلة لتحصيل أغراضهم البدنية والنفسانية في هذا العالَم. أي العامّة هم الغنيمة التي يتقاتل عليها الجميع, سواء كان القتال عنيفاً كالحروب والغزو أو لطيفا كالانتخابات والإقناع. قلوب العامّة, والميل بها نحو جهة معيّنة, هذه

خلاصة مذاهب الحكام والشيوخ الدنيويين والأخرويين, وكلّهم من الدنيويين في المحصّلة النهائية وذلك تجد أنهم حتى حين يكونوا من الأخرويين يطالبون بأمور دنيوية أيضاً. أعلى ما يريده الحكام والشيوخ هو أن تخضع العامّة لأقوال الشيوخ بالتالي تخدم الحكام والشيوخ ماديا ومعنويا بدون مقاومة ومعارضة بل بحبّ وإرادة, وأن لا يوجد ما يعكّر صفو هذه العلاقة. لكن هذا الكمال نادراً ما يوجد, وحين يوجد يوجد لفترة أقلّ من قليلة, فإن الإنسان أعتى من أن يكون مجرّد بهيمة, وإن كان المثل الأعلى للعامّة عند الحكام والشيوخ هو مثل البهيمة (العوام أنعام وأغنام) وعلاقة "الراعي والرعية" حيث الراعي إنسان والرعية أغنام والمجتمع حظيرة كبرى.

(الخوارج) هؤلاء على قسمين: قسم وهو الأغلب يعجبه ما يراه من استغلال العامّة لمصلحة الحكام والشيوخ, ويريد أن يحلّ محلّهم ويستغلّ العامّة بدوره. فإن كان يملك قوّة سلاح, سعى ليحلّ محلّ الحكام. وإن كان يملك قوة الكلمة, سعى ليحلّ محلّ الشيوخ. فالخوارج هم أولئك الذين لا يرضون أن يكونوا من العامّة. يريدون الرئاسة أو المشيخة. وقد يطمع الخارجي لحدّ رغبته في الاشتمال على الرئاسة والمشيخة في آن واحد, أي أن يكون رأس الدولة ورأس الكنيسة (الطبيعية أو الروحية) في آن واحد إن شئت. أو يكون إمام الدين وإمام الدنيا في آن واحد, أو يكون رأس الأمراء ورأس العلماء في نفس الوقت. والفكرة واضحة. هذا قسم. القسم الآخر وهم الأقلّية هم الذين لا يريدون الرئاسة العنيفة أو اللطيفة, لكنهم يريدون تخليص العامّة من الحكام والشيوخ معاً. وهؤلاء أشد الناس وقوعاً في الغفلة ويصدرون عن موقف عاطفي متألم وشعور بالتعاسة والبؤس, هذه هي القاعدة فيهم. لأنهم يصدرون دائماً عن حالة سلبية, أي يرفضون شيئاً, ثم يبنون بناء على ما يرفضون. لا أنهم يصدرون عن فكرة إيجابية مباشرة, بغض النظر عن وجود ما يعارضها ويقاومها أم لا. فهم معارضة حتى لو انتصروا وزالت المعارضة, لابد أن يتصوروا أنفسهم دائماً يعارضون شخصاً أو شيئاً. بدون أعداء يسقط هذا النوع من الخوارج, حتى لو صيّروا العدو كائناً غيبياً أو فكراً غريباً. لابد من العيش تحت إرهاب العدو المتربّص بهم. لأنهم عبيد ضعفاء, ولا يزال الضعف فيهم حتى لو صاروا رأس الحكام والشيوخ معاً. فهم فئة منحطّة محبطة مهما علت وارتفعت. وقلّة من القلّة هم الذين يصدرون عن تصوّر إيجابي فاعل للإنسان, ويرون الإنسان عموماً ككائن لا يجوز أن يكون من العامّة, بل لابد أن يكون مشاركاً في الحكم ومتعقّلًا للعلم والفكر والدين بنفسه, فالأمر شورى والفكر تعقّل, ولا يجوز الرضا بالجبرية العنيفة, ولا يجوز اتباع شيء بغير علم وبصيرة. وهؤلاء هم أهل القرءان وهم الصابئة حسب مصطلح القرشيين "صبأ محمد" وليس الصابئة بمعنى الفرقة التي في عرض اليهود والمجوس. فإذن الخوارج على ثلاثة أقسام: الطغاة والعاطفيون وأهل القرءان. والخروج يكون بمحاربة الحكام بالسلاح, ومحاربة الشيوخ بالكلمة, ومحاربة ضعف العامّة بالتزكية والفريضة حتى تستقيم نفوسهم وتتطهر من الاعتياد على الذلّ والمسكنة, ومحاربة طغاة الخوارج بالسلاح والكلمة, ومحاربة العاطفيين بالتوعية بأن ما يطلبونه مستحيل.

في المجتمع العادي, توجد خمس فرق, باستثناء أهل القرءان. ثلاثة هم المجتمع ذاته, واثنان هم الخوارج بأصنافهم.

العامّة بسبب تلقّيهم للتعاليم والأفكار والنظريات من الشيوخ, وهي أفكار يظنون أنها مطلقة, قد تظهر منهم معارضة للحكام بناء على تلك الأفكار ويحاسبون الحكام بناء على تلك القيم التي يسمعونها من الشيوخ. وحين يحصل هذا, يضطر الحكام إلى الانسحاب من الحياة الظاهرة المعلنة قدر الإمكان, والاختفاء داخل القصور ولا يختلطون بالعامة ولا يظهرون لهم أمرهم قدر الإمكان, وحين يخرجون لابد من إظهار أنهم يعيشون تحت نجوم الأفكار والقيم التي يعيش بها العامّة قدر الإمكان. وبطبيعة الحال سيكون ثمة تناقض مستمر في أذهان العامّة, لأن العامّة يتم تعليمهم فضيلة الزهد والتقلل من الدنيا والاقتصاد في المعيشة و"العقلانية" في اختيار الأشياء كلّها, لكن الحكّام لم يدخلوا في هذه اللعبة من أجل الزهد والعقلانية المزعومة والاقتصاد, فبالضرورة سيظهر ترفهم وإسرافهم وبذخهم بوجه وفسقهم وفجورهم بدرجة أو بأخرى. وحينها سيضطر الشيوخ إلى تبرير ذلك إما بأن الحكام طاعتهم واجبة مهما فعلوا وحسابهم على الله, وإما أنهم بشر يصيبون ويخطئون وباب التوبة مفتوح ودخول الجنة سهل بكلمة أو بشهادة وصلاة وشيء من ذلك وكفى, وإما بتعظيم بعض الشخصيات من الأسلاف والعظماء الدينيين ممن فعل مثل فعل هؤلاء فيكون تبريراً لفعل هؤلاء بالرغم من أنهم من وجه آخر سيذمون ويروون عن الأسلاف من ذمّ مثل ذلك الفعل, فالعامّة باختصار يعيشون في تناقض دائم بسبب ما يتعلمونه وما يشاهدونه. وسينتهي حال العامة إلى صيرورتهم فرق, بعضهم يرفض التعاليم لحل التناقض, وبعضهم سيرفض الحكام مع الإبقاء على التعاليم والشيوخ, وبعضهم سيرفض ما تشاهده عينه ويغمضها ويدعي أنه مشغول بعيب نفسه عن عيوب الآخرين, وبعضهم سينزوي محبطاً معتقداً بأن الدنيا ستنتهي عمّا قريب والله سيحل له التناقضات كلها بعد الموت, وهكذا يعيش العامة في حالة من الفوضى بسبب عدم ملائمة ما يتعلمونه من الشيوخ مع ما يشاهدونه من الحكام ومن الشيوخ أيضاً أحياناً.

لابد من تعليم العامّة فضيلة التقليد والاتباع والتشكيك في كل حكم عقلي قدر الإمكان وتعليمهم النسبية لكن فقط فيما يخص حكمهم على الحكام والشيوخ فلابد أن يكونوا من النسبيين الذين لا يعلمون ولا يعقلون ولا يحكمون ولا يشتغلون بعيب غيرهم, أما لو وصلت النوبة إلى أعداء المجتمع والخوارج وكل من يرغب في إقناع العامة بتغيير سادتهم فحينها تجد الحكام والشيوخ والعامة أيضاً يعلمون ويعقلون ويحكمون ويشتغلون بعيب غيرهم بل ويبهتون غيرهم ويلعنونهم ويتبرأون منهم ويجزمون ويقطعون ببطلان وسفاهة وضلال وكفر وجهل ولاإنسانية غيرهم. والعامة من فرط ضلالهم لا يشعرون بهذا التناقض العظيم الذي يرتكبونه, لأن فضيلة أخرى من فضائل العامة هي عدم الالتفات للنفس, والتعوّد من ال "أنا". هذه فضيلة فقط حين يُجبرَون على خدمة الحكام والشيوخ. أما حين يفكر بعضهم بالخروج على الحكام فتأتي النصائح له "اهتم بنفسك وعائلتك ولا تفرط بها ولا تلق بها إلى التهلكة". وحين يفكر بعضهم برفض تعاليم الشيوخ الأخرويين يقال له "انظر لنفسك وما قدمت ليوم القيامة" أو فكر الشيوخ الدنيويين يقال له "عليك بمراعاة مصلحة نفسك وعدم التفريط بهذه الحياة الوحيدة التي تملكها". فالأنانية مقبولة حين تكون سبباً لخضوع العامّة, ومرفوضة حين تكون سبباً لخروجهم وثورتهم ورغبتهم في التغيير. كما قلنا من قبل, كل شيء نسبي عند الحكام والشيوخ إلا ما يتعلق بخدمة العامة لهم مادياً أوّلًا ثم معنوياً كمعزز للخدمة المادية المباشرة. كل شيء قابل للتفاوض والنظر والأخذ بالشيء ونقيضه, إلا تلك الغاية القصوى التي هي الخدمة أو العبودية.

لأن العامّة من بني الإنسان في نهاية المطاف مثلهم مثل الحكام والشيوخ, ولهم عقول مهما ضمرت واختفت, فلابد من إيجاد بعض الأفكار التي تقنع العامّة بغير هذه الحقيقة. فالحكام إما أناس لهم فضائل طبيعية عرقية أشرف من العامة, وإما أن الإله أو القوى الغيبية اختارتهم لمهمة الحكم, وإما أنهم حرّاس لشيء قدسي وغيبي عظيم, وإما أن ذواتهم "الحقيقية" أي الباطنية غير البدنية التي من الظاهر أنهم يتساوون فيها مع العامّة إن لم يكونوا أضعف من كثير من العامّة في ذلك بسبب رقّتهم وترفهم هذه الذات أعلى وأشرف من ذوات العامّة. وبالنسبة للأفكار التي يلقيها عليهم الشيوخ, فلابد من إقناع العامّة بأنهم أقلّ من أن يفهموا نظريات الشيوخ عن الطبيعة والكون المادي, وإما أقلّ من أن يعقلون الحقائق الغيبية العليا التي يأتي بها الشيوخ عن الآخرة والروح والقيامة. لابد من إقناع العامة بأنهم لا يعقلون أو لا يمكن أن يعقلوا أو لا أقلّ لا يمكن أن يعقلوا في هذه الدنيا لكن بعد الموت سيفهموا كل شيء, كلّهم يحيل إلى ما بعد الموت, لأن ما بعد الموت حساب مفتوح يمكن أن تصرف منه أي مبلغ نقدي تريده.

من علامات خضوع العامّة للحكام ظهور التبرير مهما كان شنيعاً. فكل ما يفعله الحكام ويأمرون به ويصدرونه من قوانين وتشريعات له تبرير وحكمة وغاية ومقصد صحيح, وفي الحالات التي لا يمكن مهما فعلوا إيجاد تبرير له أدنى جاذبية للقبول فإنهم ينتهون إلى التبرير الأعظم النهائي "هم يعرفون أشياء لا نعرفها نحن وينظرون للأشياء من منظور لا نراه نحن وعندهم معلومات ليست عندنا فنحن جهلة والحاكم خبير". (نعم ينظرون من بين أفخاذ النساء وكؤوس الخمر المرصعة بالياقوت إلى أسرار عظيمة لا تراها أنت أيها الحمار ابن الحمير !). لكن لا يلتفت العامّة إلى أن الحكام لا يبالون باصطناع مثل هذه التبريرات لو تعلّق الأمر بسلوك العامة وقراراتهم مثلًا. فلو قرر العامة الاعتراض على شيء من أمرهم مثلًا, فهل تجد الحكام يخترعون التبريرات والتفسيرات من أجل القبول بهذا السلوك أم أنهم يقمعونه ويحاربونه ويفعلون الأفاعيل التي لا نستطيع حتى تسميتها بالوحشية (لأن الوحوش أرحم من معظم الحكام بل كلهم). والجواب التاريخي والحاضر واضح.

من علامات خضوع العامّة للشيوخ التسليم بالأفكار والاستسلام للفتاوى, وقمع كل فكرة معارضة تخطر ببالهم تعارض ما يلقيه الشيوخ عليهم. ونفس التبرير النهائي موجود هنا, فالعلماء والفلاسفة والأكاديميين والخبراء يعقلون ما لا نعقله نحن بالمطلق مهما كان عندنا من الاعتراضات المعقولة والمشروعة على كلامهم. ولا يلتفت العامّة إلى أن هؤلاء الشيوخ الذين يخضعون لأفكارهم وكلامهم, لو نظروا في كيفية تعاملهم مع بعضهم البعض وتعاملهم مع مخالفيهم لوجدوا أن الشيوخ أشبه بالملاحدة العتاة والمعاندين, أي إنهم يدققون ويطلبون البراهين على كل شيء يعارض أفكارهم هم, فالشيوخ لا يرضون بالتسليم لغيرهم بل يطالبونه بإثبات مطالبه بأدق أنواع المطالبة بل ويشتمونه ويرمونه بأنواع التهم أثناء المناظرة واقرأوا كتبهم في الرد على خصومهم تجدون هذا المعنى. فإن كانوا هم يفعلون ذلك مع غيرهم, فما بال العامة لا يفعلون ذلك معهم.

مما قلنا عن تصرف العامة مع الحكام ومع الشيوخ, تجد أن العامة لا يحسنون المقارنة, وكأن عقولهم يصيبها الشلل حين يأتي الأمر للحكام والشيوخ. المقارنة البسيطة, وملاحظة التناقض والمغالطة الظاهرة, أمر شبه مستحيل بالنسبة للعامة حين ترسخ فيهم قيمة الخضوع والخنوع.

حين يأتي الخوارج بأصنافهم للعامّة, فإنهم عادة ما يقبلون قول الحكام والشيوخ فيهم, أي أن الخوارج يحاربون مصلحة العامة. لكن العامة مرة أخرى, لا يلتفتون إلى أن الحكام والشيوخ أنفسهم لا يبالون بمصلحة العامة إلا كما يهتم الراعي المحسن (والحكام ليسوا حتى من الرعاة المحسنين في معظم الحالات) بالبهائم التي ينوي حلبها وأكل لحمها ولبس جلودها ولو بعد حين. أي مصلحة يحاربها الخوارج وأنتم تعيشون في بؤس وفقر وصعوبة وخشونة, لا أقل بالنسبة لما يمكن أن تعيشوا فيه. ومن الأمور التي لاحظتها في العامة أيضاً أنهم يستعملون حجّة "نحن أفضل ممن دوننا" وهي حجّة مجرد استعمالها دليل على استحكام الذلّ في نفوسهم والجهل في عقولهم. وخلاصة الحجة هي: نحن في خير ونعمة والدليل على ذلك أنه يوجد من الناس في أماكن أخرى لا يملكون هذا الخير الذي عندنا. ومع الوقت واستمرار الاستغلال والإمعان فيه, يصير "الناس" الذين يقارنون أنفسهم بهم هم أناس يعيشون في عيشة ضنكا وكلما مر الوقت تنخفض درجة من يقارنون أنفسهم به. ولا يلتفت العامة إلى ثلاثة أمور واحدة منها كافية لإبطال تلك الحجة المريضة التي لا يستعملها إلا المرضى: الأمر الأول أن لا مقارنة بين قدرات مجتمعكم وقدرات وموارد تلك المجتمعات التي تقارنون أنفسكم بها. الثاني لا يوجد شيء يوجب النظر إلى من تحتكم بدلًا من النظر إلى من فوقكم, وإنما هو الذلّ الذي اشتملت عليه نفوسكم لا غير. الثالث وهو الأخطر والأهم, مثل هذه المقارنة لا حدّ لها, إذ قد تعيشون في حالة سيئة جدّاً لا تملكون شيئاً والأمراض منتشرة فيكم ومع ذلك تقولون "على الأقل نحن أحياء وبعض الناس موتى" أو "على الأقل فينا عشرة أمراض وفي غيرنا خمسة عشر مرضاً" أو "نحن في نعمة لأننا لا نملك شيئاً وغيرنا لا يملك شيئاً وعليه ديون فوق ذلك". ثم بعد كل ذلك, هل الحكام والشيوخ الذين تفعلون كل ذلك من أجل الخضوع لهم يقومون بمثل هذه المقارنات معكم, هل مثلًا إذا كنتم شعباً ثورياً كثير المطالب يقبل منكم الحكام والشيوخ هذا السلوك ويقولوا "على الأقل شعبنا كثير المطالب لكن شعب غيرنا لا يطلب من حكامه بل يريد إسقاطهم بالكلية" ويستجيبون لمطالبكم السلمية بعد ذلك. عاملوا حكامكم وشيوخكم كما يعاملونكم ويعاملون أعدائهم. لا ترضوا لأنفسكم وأهلكم بشيء لا يرضونه هم لأنفسهم ولأهلهم.

الحكام يسيطرون على العامة بالترهيب بواسطة السلاح والجيش. فأوّل ما على العامة فعله لردّ ذلك هو تسليح أنفسهم. ثم على العامة أن لا تلتحق بجيش الحكام إن كان الحكام أسرة وجماعة وحزب خاص له مصالحه الخاصة "العليا" التي يسميها زوراً "مصلحة الوطن" وليست إلا مصالحه هو وجماعته. فإذا فعلوا ذلك صارت السلطة لهم ومنهم. وقبل ذلك هم من العبيد ولو ألبسهم الحكام التيجان بأيديهم وقالوا فيهم ما قالوا.

الشيوخ يسيطرون على العامة بالترغيب والترهيب الطبيعي أو الأخروي. أما الطبيعي, فالمفترض أن النظريات الطبيعية لها أدلة مادية وظاهرة ومحسوسة, أي قابلة للتعقل بلا خلاف. ولذلك يجب على العامة التعلّم واستعمال العقل والفكر والقراءة كعادة يومية مثل الأكل والشرب بل أهم من ذلك. وعليهم أن يرفضوا قبول أي نظرية من شخص أو جهة بدون محاكمتها عقلياً, ومن يقدّم لهم نظرية معقدة ويدعي أنه لا يمكن لهم فهمها, فعليهم رفضها وأن يقولوا له "دعها عندك حتى تتمكّن من شرحها لنا". أما الأخروي, فالبيّنة على المدّعي, فإن جاء ببيّنة على ما يدّعيه فبها, وإن لم يأت ببيّنة وادعى أن البيّنة

تـأتي بـعد المـوت فـعليهم رفـضـها ويـقولـون لـه "إذن نـنتظر مـعك لمـا بـعد المـوت ونـرى, وفـي الـوقـت الـراهـن اعتزلنا وكفّ عنا هذا الهراء الآن".

ليس للعامّة حياة بدون سلاح وعقل. بأسلحتهم يدفعون الطغاة عنهم, وبعقلهم يدفعون عبيد الطغاة والهراء عنهم. ولذلك نصيحتنا للحكام والشيوخ هي: افعلوا كل ما بوسعكم حتى تجرّدوا العامّة من السلاح والعقل, فجرّدوهم عن السلاح بغير حجّة إن كنتم تملكون من الأسلحة الآن ما يكفي لقمعهم, أو استعملوا حجّة "خوف انتشار الفوضى والفتنة والقتل" فهي حجّة سخيفة لكنها جيّدة والكذب عندكم لم يزل مباحاً, ومتى اهتمّ الحكام بالرقاعة والسفاهة. وجرّدوهم عن العقل, بالتشكيك في مدى قابلية العقل للمعرفة, أو بتعظيم الوحي والنقل والتراث, أو بإظهار أن العقل متناقض ونتائجه متناقضة, أو أن ما تلقونه إليه فوق قدرة العقل, وإن كان كل ذلك سخيف وتافه لكن مرّة أخرى الذي يريد أن يحكم الناس ويستغلّهم لا يهمه الاتساق والتناسق الفكري والتماسك المنطقي, ويمكن أن تضعوا قوانين ضد كل من يحارب "العقيدة" وتقرنوا استعمال العقل والفكر بأسماء مارقة وفرق زائغة تشوّهون بها سمعة من يقارف جريمة التفكير والنقد والمعارضة, أي عليكم بتقنين البيان ووضع العقوبات على استعمال الكلمة والتعبير وراء الحدود المسموح بها. أما نصيحتنا للعامة فهي مختصرة جدّا: املكوا الأسلحة وحرروا الكلمة. لا يوجد وراء هاتين الكلمتين نصيحة ولا منفعة.

حين يملك العامة الأسلحة يصير الحكام خدمهم, وحين يحررون الكلمة يصير الشيوخ منهم. ومهما حدث خلل بعد ذلك, فهو خلل عرضي غير جذري, ومع الاشتغال عليه يمكن تعديله وجبره. بدون أسلحة وكلمة, فالخلل جذري والمرض جوهري لا علاج له ولو فعلوا ما فعلوا وقالوا ما قالوا. لا يخضع الحكام إلا حين يعرفون أن رؤوسهم ستنفصل عن أجسامهم إن انحرفوا, ولا يخضع الشيوخ إلا حين يعرفون أن عقولهم ستُفتَضح ومذاهبهم ستُسفَّه إن ضلّوا. العامّة إن كانوا من أهل القرءان ونصروا أهل القرءان, استقامت أحوالهم وصارت لهم العزّة, وإلا فسلام على من اتبع الهدى.

....

((إعلام المؤمن والكافر بالإيمان على مذهب عمّار بن ياسر)

في صحيح البخاري رحمه الله {قال عمّار: ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالَم، والإنفاق من الإقتار}.

لابد من النظر في هذا الحديث في ضوء قواعد ثابتة عامّة:
الأولى أن لا عمل بدون علم وإرادة. أي لابد من وجود تصوّر ما عن الحقيقة والوجود، ولابد من إرادة شئ معين وإرادة تحقيق قيمة ما وغاية محددة ولو تعددت.
الثانية في كلام الحكماء، قد يوجد الحكم بدون ذكر العلم وكأن المقصود هو الحكم بنفسه لكن لن يصل لهذا الحكم إلا من تحقق بالفضيلة المنسوب لها ذلك الحكم. فكأن الحكيم يذكر النتيجة ويدع المقدّمات لاستنباط العقلاء مع الإشارة لتلك المقدّمات بشئ في ذات الحكمة أحياناً.
الثالثة حجّية القول لابدّ أن ترجع للحقيقة الوجودية، لكن قد تتصّل حجّيتها بالأشخاص الذين ثبتت حجّيتهم المبنية على الحقيقة الوجودية فيكون ذكر الشخص كافياً لإثبات صدق القول.
الرابعة كلّما ازدادت خطورة القول كلّما وجب ازدياد قوّة البرهان المثبت له. ولأن الباعث على ركوب الخطير يحتاج إلى طاقة وهمّة تنبعث بقدر يناسب الخطورة، فقد يجرح الإنسان نفسه بناء على ظنّ لكن لن يضحّي بحياته إلا بناء على يقين عنده أو قيمة مطلقة مركزية بالنسبة له لا يرى لحياته معنى بدونها.
الخامسة الدعوة إلى نتيجة هي دعوة لكل مقدّماتها الضرورية أو المعينة عليها في الشرع المُيسَّر وعند أهل النية الحسنة. فالدعوة إلى الوضوء هي دعوة إلى توفير الماء أو تيسير وجود الماء في حياة الناس بقدر يزيد عن الحاجة البدنية المتمثلة في شربه، حتى لو كان الداعي للوضوء لم يذكر التوفير والتيسير صراحة فإنه متضمن في دعوته الأولى من باب الضرورة أو من باب أنه شارع حكيم ميسّر رحيم.

والآن تعالوا ننظر.

{قال عمّار: ثلاث من جمعهنّ فقد جمع الإيمان}. الكلام عن الإيمان هو كلام خطير جدّاً. لأن الفاصل بين المؤمن والكفار يكون بحسب تعريف الإيمان ما هو، وحيث أن المصير الأبدي يعتمد على ذلك الفاصل بالإضافة لتحديد المؤمن والمنافق أو الكافر في الدنيا، وكذلك تعيين الأشخاص الذين تنطبق عليهم صفة الإيمان في كل المناصب الدينية التي لا ينبغي لغير المؤمنين تولّيها، وكذلك كيفية إعداد الحياة الاجتماعية والسياسية للأمّة المؤمنة بحيث يكون من الميسّر للناس الأخذ بأسباب الإيمان والتحقق بصفته.
ولكون الكلام عن الإيمان خطير، فإن الاحتجاج على صحّة تعريف عمّار له لابد أن يرجع إلى واحد من ثلاثة أمور أو كلّها: إما بيان في القرءان، وإما بيان من الرسول، وإما كشف ولي صادق عندنا. وحيث أن عمّار لم يذكر مصدر التعريف الذي جاء به، فقد اعتمد إما على حجّيته الذاتية وإما على استنباط العقلاء من أهل القرءان، وإما على كلاهما. والأظهر أنه اعتمد على حجّيته الذاتية الراجعة إلى مصادر الحجّية المطلقة في ديننا، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن عمّار "تقتله الفئة الباغية". وعمّار كان في جيش ولي الله علي بن أبي طالب عليه السلام. وقول الرسول يشير إلى قول القرءان "فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله"، بالتالي عمّار كان من المؤمنين ممن كان على أمر الله ومات شهيداً

على ذلك. فعمّار كان فرقاناً بين الإيمان والكفر، وبين الإيمان والنفاق، وبين الإيمان والعصيان، فهو فاروق فرق الله به بين النور والظلام. ولذلك كان قول عمّار في الإيمان له حجّيته في ديننا وطريقتنا لأنه هو نفسه تمثّل للإيمان، فكلامه عن الإيمان ككلامه عن نفسه.

نلاحظ أن الأمور الثلاثة التي هي جماع الإيمان في مذهب عمّار هي أمور عملية. {الإنصاف..بذل..الإنفاق}. فما ذكره حكم ،ليس بعلم. فهو لم يقل أن من ءامن أي صدّق قلبه بكذا وكذا هو المؤمن. وحتى لم يقل أن من صدّق بكذا وعمل كذا هو المؤمن، أي لم يجمع بين الأمور العلمية والأمور العملية. فالإيمان لا هو علم خالص، ولا هو علم وعمل، بل في هذا التعريف الإيمان أمر عملي خالص. وهنا تخرج إشكاليات متعددة، لا أقلّ أن القرءان نفسه قد ذكر أن الإيمان فيه جانب علمي تصديقي واعتقادي إن شئت، كقوله "ءآمن بالله واليوم الآخر" مثلا. وحتى في المؤمن بالله قد فصّل القرءان فجعل بعض المؤمنين بالله من المشركين وبعضهم من الكفار كالذين يقولون بالابن وتقييد الله في مظهر واحد. فالقرءآن فصّل في الإيمان من حيث هو علم واعتقاد، ولم يكتف بجعل الإيمان شئ عملي. فما الجواب عن ذلك؟
الجواب حسب القاعدة الأولى هو لابدّ من وجود علم يسند أي عمل، وهذا بديهي في العقل والقرءآن وعدم ذكر عمّار له لا يعني إنكاره له وإنما يعني إعراضه عن ذكر البديهي المعلوم للجميع فإنه في نهاية المطاف كان يخاطب أناساً عقلاء و من أمّة القرءآن. وحسب القاعدة الثانية فإنه ترك استنباط العلوم والأفكار المقيمة لما ذكره من أعمال لاستنباط العقلاء والعلماء. فكأن عمّار قال: العلم والفكر الذي ينتهي بك إلى العمل بهذه الأمور الثلاثة التي سأذكرها لك، هذه هي الأفكار الصادقة والمقبولة في دين الله، والأفكار التي تؤدي بك إلى نقض شئ من هذه الأعمال الثلاثة أو إنكاره أو الإعراض عنه أو عدم اعتباره مهمّاً هي أفكار باطلة وظلمانية.
وجواب آخر مكمّل هو أن الإيمان في مذهب عمّار يتكوّن من علم باطن وعمل ظاهر. ولأن العلم باطن فقد أخفى ذكره، ولأن العمل ظاهر فقد أعلن حدوده.
وبربط عمّار بين {الإيمان} و بين الأعمال الثلاثة التي ذكرها فقد أشار لنا للمقدّمات العلمية والإرادية. {ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان}. قد تشير إلى أن الإيمان في القلب، لكن الدليل على أن الإيمان حصل في القلب هو القيام بالأعمال الثلاثة والمداومة عليها. لأنه يقول {فقد جمع الإيمان} فكأنه يشير إلى الدليل الظاهري على حصول الأمر الباطني الذي هو الإيمان. وبهذا الاعتبار، يكون الإيمان فعلاً قضية علمية خالصة من وجه، لكنه قضية عملية خالصة من وجه آخر، ومن لم يتحقق بالجانب العملي منه لغير عذر وضرورة قاهرة وجهل، فهو غير متحقق بالجانب العلمي منه.
الحاصل: عبارة عمّار بنفس صياغتها تجعل رؤيتنا لقضية {الإيمان} هي رؤية جامعة بين العلم والإرادة والعمل. وهذا أوّل الاستنارة. لأن الناس اختلفوا في الإيمان، لا أقول اختلف المسلمون بل "الناس" عموماً، فمنهم من يجعله مجرّد علم ومنهم من يجعله مجرّد إرادة ومنهم من يجعله مجرّد عمل، أقصد بـ"مجرّد" أنه يجعل العبرة النهائية والفاصل الحقيقي بين الإيمان والكفر أو النفاق هو الجانب العلمي أو الإرادي أو العملي مع جعل بقية الاعتبارات ثانوية أو أحياناً غير معتبرة أصلًا. وفي مذهب عمّار كل ذلك من الأباطيل. بل الإيمان علم وإرادة وعمل، والشاهد المقبول على وجود العلم والإرادة هو العمل، وليس أي عمل، بل هذه الأعمال الثلاثة التي ذكرها. فبالنسبة لنا أي نحن الناس الذين لا نرى القلوب ولا نطالع الغيوب، لا نعرف المؤمن من الكافر أو المنافق إلا بالنظر إلى هذه الأعمال الثلاثة، فمن عمل بها

فهو عندنا المؤمن ومن لم يعمل بها فهو غير المؤمن وليكن بعد ذلك في قلبه وحسب ألفاظه ما يكون ويشتهي. لن نلتفت إلى الاعتقادات، ولا إلى التصريحات والبيانات، ولا إلى شئ غير هذه الأعمال الثلاثة.
ثم أهل الإيمان عندنا على درجات بناء على القاعدة الثانية (الاستنباط) والخامسة (التوفير والتيسير). أي الذين يقررون لنا الأفكار اللازمة للقيام بالأعمال الثلاثة، أو الأمم التي توفّر وتيسّر في عاداتها وقوانينها الظروف الضرورية أو الميسّرة لأخذ الناس بالأعمال الثلاثة، فهؤلاء عندنا أعظم درجة من غيرهم. والعكس بالعكس، فأولئك الذين يقررون الأفكار أو يخلقون ظروفاً بوضعهم لقوانين ونظم تحول بين الناس وبين {بذل السلام للعالَم} مثلًا، فأولئك عندنا من الكافرين والمنافقين ولو رفعوا القرءآن على الرماح بل على رؤوسهم بل وضعوه على القمر.
وبناء على ذلك، علينا النظر في كل عمل من الأعمال الثلاثة، وتحديده بدقّة، و النظر في أسباب وجوده العلمية والإرادية، ثم النظر في الظروف الملائمة لتحققه وتيسير تحقيقه عموماً.
وحيث أن الناس كلّها مدعوة للإيمان، والإيمان بمعنى الاعتقاد أمر يختلف فيه الناس بالضرورة لأن قدراتهم العقلية تختلف، فإذن من الأحسن الأخذ بمذهب عمّار في تعريف الإيمان وقصره على الجانب العملي. هذا لا يعني الامتناع عن النظر في العلميات والاعتقادات، لكن يعني أن لا نبني عملنا وحكمنا على الآخرين الذي سينتج عنه الفعل إلا بناء على الأمور العملية المذكورة، وما سوى ذلك نترك المجال فيه مفتوحاً للخلاف والاختلاف. فمثلًا لو وجدنا زيد يقول بأن الملائكة أنوار عقلية لكن عبيد يقول أن الملائكة كائنات جسدية مادية، فقد ننكر على عبيد وندافع عن زيد لكن في الحالتين لن نتولّى زيداً ونتبرأ من عبيد حسب الولاية العملية. لكن لو وجدنا زيداً يسعى لبذل السلام للعالَم، بينما عبيد يسعى لنشر الحرب والحقد في العالَم، وكان عبيد يقول بكل الحقائق العلمية الوجودية على أعلى طراز بينما زيد له الكثير مما نراه أخطاء وأباطيل بل وترهّات محضة، فلابدّ حسب فهمنا لمذهب عمّار أن نتولّى زيداً لأنه المؤمن ونتبرأ من عبيد لأنه غير مؤمن، البراءة اللسانية والفعلية المتناسبة مع جرمه. فلن نسمّي شخصاً مؤمناً ونعتبره من أنصار الإيمان إلا إن أخذ بالأعمال الثلاثة أو بعضها حسب درجته فيه، والعكس بالعكس. وليكن ما يكون بعد ذلك في باب الاعتقادات والتفاصيل الفكرية والعلمية.

{قال عمّار: ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالَم، والإنفاق من الإقتار}.

العمل الأول {**الإنصاف من نفسك**}.
معناه: لو كان عليك حقّ، سواء كان الحقّ في مسألة فكرية أو قضية حقوقية أو معاملة اجتماعية، فعليك الاعتراف بذلك في نفسك ثم الإقرار به لغيرك ثم إنفاذ مضمونه وتسليمه لمستحقه. فالإنصاف له ثلاث مراتب: الاعتراف الذاتي وذلك بينك وبين نفسك وربّك، ثم الإقرار للغير باللسان فقط، ثم إنفاذ المضمون فعلياً. وكل مرتبة منفصلة عن الأخرى وليس بالضرورة تؤدي للتي تليها. فقد تعترف بأن خصمك في المجادلة الفكرية له الحقّ، أي تعترف بينك وبين نفسك على نمط "استيقنتها أنفسهم"، لكنك لا تقرّ بذلك له بل تجحده وتظهر كأن الحق غير ثابت له وليس معه "وجحدوا بها". ثم قد تعترف لذاتك وتقرّ بلسانك لكنك تنكر فعلياً وتجحد عملياً، "لم تقولون ما لا تفعلون". فالاعتراف ثم الإقرار ثم الإنفاذ، وذلك كمال الإنصاف من النفس.

سببه؛ إن كنت مجبراً من غيرك من الناس على الإنصاف من نفسك، فالحكم ليس لك بل لذاك الذي أجبرك. فقد تضطر إلى تسليم خصمك مبلغاً نقدياً لأن المحكمة أجبرتك على ذلك وتهددك بالسجن إن لم تفعل، فهنا أنت قائم بمرتبة الإنفاذ، إلا أن عملك هذا لا يدخل تحت قول عمّار {الإنصاف من نفسك}، لأنك لم تنصف من نفسك بل انتصف خصمك منك غصباً عنك. لذلك سيدنا عمّار لم يقل: الإنصاف. وسكت. بل قال {الإنصاف من نفسك} أي أنت المنصف وأنت المعطي الحقّ طوعاً لأهله. أي أنت تملك عدم الإنصاف، وتملك ردّ محاولة غيرك في الانتصاف منك، ومع ذلك تنصف من نفسك. فالسؤال الآن: ما الذي سيجعلك تنصف من نفسك وأنت تملك عدم القيام بذلك؟ لماذا أعطي غيري شيئاً أملك إبقاؤه لي والانتفاع به والاستمتاع به، ولماذا أقرّ لخصمي في المجادلة مثلًا وأُظهر نفسي أمام الناس بمظهر المخطئ خصوصاً لو كنت مشهوراً بالعلم والفكر وقوّة العارضة مما يُسيئ إلى سمعتي ويضعف هيبتي. للقيام بذلك لابدّ من وجود تعلّق للنفس بما فوق النفس، أي بأمر فوق الدنيا وفوق الاعتبارات الشخصية الاجتماعية. لابد من وعي قوي بالحقّ وتمسّك به. أي ترى النفس أن قيمتها وشرفها في الحقّ وتمسّكها به لا بالاعتبارات الأخرى. وهنا يدخل الإيمان بالله واليوم الآخر. إذ لا نرى سبباً يدفع الإنسان ليتخلّى عن متعة حاضرة إلا لو كان لديه وعي بحضور الله ووعي بالآخرة على قاعدة الأنبياء في ذلك وما شابهها من تقرير لمبدأ الثواب والعقاب وتجسّد الأعمال. فلولا ثبوت كل ذلك في القلب، لما استطاع العمل بحكم {الإنصاف من نفسك}.

من فروعه؛ الإنصاف بمعنى رؤية حقوق الآخرين كرؤية لحقوقك، فلا ترى لنفسك حقّاً إلا وتجعل مثله لغيرك ممن هو مثلك في الحيثية التي جعلتك ترى الحقّ لك. مثلًا، أنت تفكّر وتتكلّم، فترى أن من حقّك التكلّم بما تفكّر به وتعبّر عنه بلا قيود خارجية، أي ترى لنفسك حقّ الكلام. حسناً، لغيرك أيضاً تفكير وكلام، فلابدّ من باب الإنصاف أن ترى له حقّ الكلام أيضاً حتى لو كان ذلك الكلام لا يعجبك بل يسيئ إليك ويضادّ ما عندك. وإن كنت تعظّم بعض الأشخاص ممن لهم كلام وأفعال، وتعظّمهم بتعظيم إجمالي يشمل كلامهم وأفعالهم، ثم تبيّن أن من مضمون كلام أولئك ما يشمل الإساءة للآخرين و التعرض لعقائدهم وسلوكهم بالثلب والنقد والنقض والاستهزاء مثلًا، فلابدّ أن تقره للآخرين بنفس هذه الحقوق فترى لهم حقّ الإساءة لعقائدك وسلوكياتك أو لأي عقيدة وسلوك عموماً. فأن تنصف من نفسك هنا هو أن تقرّ وتقبل لغيرك نفس الحقوق التي تريدها لنفسك وتقبلها لمن تواليهم وتحبّهم وتعظّمهم من سلفك وإخوانك وسادتك.

ظروفه: الظروف العامّة من باب الحقوق هي رفض وضع أي قانون يعاقب على شئ من الحقوق الواجب توفّرها لغيرك من باب الإنصاف. ففي مثال الكلام الذي ذكرناه، لابدّ أن ترفض وضع أي قانون يقيّد الكلام والنشر. ومن الظروف أيضاً إنشاء مجتمع، بداية من بيتك وأسرتك ونهاية بالأمّة ككل، يقوم على الإيمان بالله واليوم الآخر، أي تقرر هذه العلوم والحقائق وتنشرها وتدعو إليها وتقوم بمقتضاها وتحافظ عليها وعلى لوازمها مع الصديق والعدو حتى يكون سلوكك شاهد على تلك الحقائق فتكون من الشهداء وأنت حي ترزق. فمثلًا، حين يرى الصديق والعدو، القريب والغريب، أنك تنصف من نفسك في مواضع تستطيع فيها عدم القيام بذلك بدون خوف شئ من الناس والحكومات على السواء، بل تقوم بذلك طوعاً، مع كونك تتنازل عن شئ في عرف العامّة يعتبر من ملذّات ومتع وفوائد هذه الحياة، فحينها البعض سيتّهمك في عقلك والبعض سينفتح على الإيمان بما تؤمن به وذلك خير لك من حمر النّعم. مع العلم أنك

لا تنصف من نفسك من باب التسويق لعقيدتك، بل تفعل ذلك حتى لو كان كل الناس سيتّهمونك في عقلك، ولا علاقة لك بذلك، وإنما نذكره من باب الفوائد العرضية إن شاء الله. ومن الظروف إقامة حياتك على الذكر والفكر، وكون طلب العلم هو اللذّة القصوى عندك والغاية الكبرى من كل سعيك. إذ في ضوء ذلك فقط ستستطيع نفسك الاستغناء عن الأمور التي يمكن أن تكسبها من عدم الإنصاف من نفسك.، وهذا أعلى ما أعرفه من أسباب الإنصاف، إذ كلّما ازداد تلذذ النفس بالذكر والفكر وهما من الحقّ والحقيقة والحقائق دائماً، فإن النفس تعتاد على التمسّك بالحقّ والبحث عنه والقيام به، أو لا أقلّ تكون أكثر ميلًا تجاه ذلك. فخلاصة ظروف الإعداد لمجتمع فيه إنصاف من النفس ثلاثة؛ وضع القوانين الملائمة، وَنشر الدعوة إلى الله والآخرة، وَالتمركز حول الذكر والفكر وطلب العلم.

العمل الثاني {**بذل السلام للعالَم**}.
معناه؛ العالَم هنا يشمل كل العالَم، ليس فقط عالَم الناس بل العالَم بإطلاق أي من أعلى موجود إلى أدنى موجود، فمن باب أولى أن يشمل كل الناس على اختلاف شعوبهم وقبائلهم وأديانهم وملهم. السلام ضد الحرب وضد الانتقاص بغير حق، فمن السلام أن تحارب بحقّ، ومن السلام أن تنتقص الناقص، لأن الغاية من الحرب بحقّ هي إقرار السلام والردّ على أعداء السلام وأنصار العدوان، وكذلك الغاية من إظهار نقص الناقص إما تذكيره ليستكمل نفسه وإما لتنبيه الآخرين لكي لا يغترّوا به ويعاملوه معاملة لا يستحقها فيقعوا هم في نقص كان بإمكانهم تفاديه. البذل حالي وقولي وفعلي، أي أن تكون بكل وجودك قوّة سلام ومظهر سلام.

ظروفه؛ لنأخذ أبرز الأمثلة وهو السلام المقابل للحرب بين الناس. ونسأل لماذا يتحارب الناس؟ حرب ثلاثة أحرف وحروب الناس ترجع إلى ثلاثة أسباب كبرى: حياة أو رأي أو بطر. أما الحياة فهي كأن يزداد عدد سكان الدولة فترغب في التوسع لتؤمن مصادر العيش فبدلًا من قتل المواطنين يتم قتل المجاورين، أو كأن تطلب قبيلة الرعي في منطقة فيها قبيلة أخرى ولا متّسع للفريقين فيتقاتلا على المنطقة لأن الخيار الآخر أمامهم هو الموت فالموت بعد محاولة الحياة خير عندهم من الموت بدون تلك المحاولة ولو كان في المحاولة قتل الآخرين فإن موت الآخر خير من موت النفس. أما الرأي فهي السعي لفرض مذهب ديني أو اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي على قوم لا يريدون قبوله طوعاً فيتم إكراههم عليه. أما البطر فهو الرغبة في استعباد وتسخير الآخرين لصناعة المنتجات وتقديم الخدمات التي يريدها المحارب، فهو يريد العيش براحة واسترخاء قدر الإمكان ويكره العمل للإنتاج ويكره خدمة نفسه بنفسه أو التعاقد مع غيره لخدمته بمقابل، فبدلًا من ذلك يبحث عن أمّة يستطيع هزيمتها وسرقة مواردها وتسخير شعبها كعمالة رخيصة أو بلا مقابل إلا تركهم أحياء وإعطائهم أقلّ ما يمكن من ثمار أعمالهم. حياة، رأي، بطر، هذه أسباب الحروب. وإن كان بعضها قد يرجع لبعض في بعض الأحيان، كأن يحارب لفرض رأيه لكنه لا يريد فرض رأيه إلا للبطر أو للحياة. لكن من الأنسب ترك الأسباب الثلاثة متمايزة لشمولية التفسير، ولا يعني ذلك أن الحرب الواحدة لابدّ أن يكون لها سبب واحد، بل قد تتركّب الأسباب وتتساوى، أو قد يوجد بعضها بنحو أخفى من غيره، وقد توجد الثلاثة مجتمعة، فيطلبون الحياة ببطر وتسخير الناس بآرائهم بدلًا من أسلحتهم فقط، وعادة ما تكون الثلاثة مجتمعة هي العامل الأكبر للحروب. حيث أن نقض الأثر لا يكون إلا بنقض سببه، فلابدّ من أجل بذل السلام للعالَم كلّه أن نسعى لنقض أسباب الحرب كلّها. وباختصار، لابدّ أن نتعاون مع جيراننا وهم مع جيرانهم وهكذا لكي نحيا كلنا في هذه الأرض، ونسعى

لحسن استعمال الطبيعة وتنظيم معايشنا لتوفير الحياة لنا ولجيراننا. ثم لابدّ أن نأخذ بمبدأ عدم إكراه الآخرين على آرائنا ومذاهبنا، وعلينا العمل على إقرار مبدأ حرية الكلام في بلادنا وكل البلاد من حولنا حتى يستطيع صاحب كل رأي الدعوة إلى رأيه وتقريره ونصرته بطريقة مسالمة. ثم لابدّ من الأخذ بمبدأ الكسب الذاتي للمعيشة، أي نقرر قيمة كسب الإنسان لنفسه وعمله بيده وعدم أخذه أي شئ بغير مقابل من أي نوع من الآخرين وخدمة الإنسان لنفسه أو التعاقد الحرّ مع غيره لخدمته إن اضطرّ واحتاج لذلك مع إبقاء الصبغة الإنسانية المحترمة على الخادم أثناء خدمته وبعدها واعتبار الخدمة مثل أي وظيفة أخرى. مع احتقار من يضادّ هذه القيم والسخرية منهم وتعليم احتقارهم والتقليل من شأنهم منذ الصغر. التعاون والحوار والاستقلال، هذه هي أسباب السلام.

سببه؛ ما الذي يجعل النفس تميل نحو السلام؟ إما التخلّق بأسماء الله الحسنى التي منها السلام، وإما التعلّق بالجنّة وإحداث المناسبة بين النفس وبينها إذ هي دار السلام، وإما التفرّغ للاشتغال بالعلم والذكر إذ السلام عامل مهم للتفرّغ لذلك.

تنبيه؛ فضيلة بذل السلام للعالَم لا يمكن تحقيقها إلا من قبل شخص يملك بذل الحرب للعالَم، بغض النظر عن سعة دائرة الحرب ومجالها، بداية من نفسه فبيته فموضع عمله وبلدته وهكذا. ولذلك كان من الإيمان بذل السلام للعالَم إذ عادة الحرب وسيلة لتحصيل فائدة في الدنيا، كالعيش أو فرض الرأي أو البطر واستغلال الآخرين، فالسلام عملية مكلفة بالحسابات الدنيوية من أكثر من جهة. ولذلك لن يطلب السلام فعلًا إلا من له أسباب علوية لطلبه، وإلا فإن المصلحة تكون في الحرب عادة أكثر مما تكون في السلام.

العمل الثالث {**الإنفاق من الإقتار**}
معناه: الإقتار قلّة وجود المال. الإنفاق إعطاء المال للآخر. فالمعنى هو إعطاء المال للآخرين بالرغم من قلّته عندك.

سببه؛ حيث أنه لا إنفاق إلا من وجود أي بعد وجود المال عندك، وحيث أن الإنفاق في الظاهر هو خسارة للمال، والمال الموجود قليل حسب لفظة {الإقتار}، ولا يعلم العبد المستقبل وإن كان سيتوفّر له مزيد من المال هذا أوّلًا، وقد لا يرغب في بذل جهد لكسب المال في المستقبل فيفضّل عدم الإنفاق من الموجود هذا ثانياً، والإنفاق المقصود هنا هو الذي لا يكون له مقابل مادّي مباشر كالتجارة بل هو كالصدقة مما يجعل العطاء في الظاهر بغير مقابل وهذه خسارة بحسب ذلك النظر وهذا ثالثاً. فإذن ما يعارض أصل الإنفاق من الإقتار ثلاثة : الجهل بمستقبل الرزق، وَ الكسل عن السعي للرزق، وَ عدم أخذ مقابل مادّي. بالتالي نحتاج إلى شئ يردّ كل واحدة من هذه الثلاثة لنتمكّن من العمل بذلك العمل. أما الجهل بمستقبل الرزق فيردّه وعد الله ورسوله بأن كل إنسان مرزوق ولن يموت حتى يستكمل رزقه. وأما الكسل عن السعي للرزق فيردّه فضيلة السعي للرزق وهي فضيلة نابعة من الأمر الإلهي بذلك السعي "امشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" مع التفريق بين المشي والسعي من وجه. وأما عدم وجود مقابل مادي فيردّه المقابل المعنوي و المقابل الأخروي وبركات الصدقة الكثيرة المعلومة بالشرع والكشف. فإذن العلم بوعد

الله والتصديق به، وَالعلم بآثار الأعمال في هذا العالَم والقادم، وَ طاعة الله، هذه أسباب الإنفاق من الإقتار.

الحاصل مما سبق هو ما تراه من كون الأعمال الصالحة لا يمكن القيام بها عادة إلا ببواعث إيمانية وعلمية غيبية. ولو نظرت في أسباب القيام بالأعمال الثلاثة التي ذكرها سيدّنا عمّار ستجد أن كل مواضيع الإيمان كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر ظاهرة فيها، وهي تصديق لها. وكل ابتعاد عن هذه الأعمال يدلّ إما على كفر أو نقص في درجة الإيمان وقوّته. فرحمة الله على عمّار الفاروق الحق.

....

(عن عارف)

1/بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب فيه قصص ومواقف عارف في هذا الزمان, ونحن شهدنا هذه القصص في واقعها الأدنى وفي حضرة الخيال. وسندوّن ما شهدنا بلساننا ولسان قومنا في هذا الكتاب.

2/ يوم ولد العارف, نظرت إليه امرأة من أهل الفقر المعنوي والجذب الإلهي, فترائى لها قمراً كاملًا في ليل هذا الزمان, وقالت: بياض وجهه سيغيّر وجه الأرض. فلما بلغ نحو عامين, كان الصبي في سريره فاستيقظ في سريره, فاستيقظ في ظلمة الليل وحده, فوقف على السرير ونظر إلى الأعلى أمامه, فوجد مجموعة من الشياطين, رئيسهم ومعه أربعة أو خمسة من جنوده وهم ينظرون إليه ليُرهِبوه وليعرفوه, ولكن الله تعالى أمدّه بقوّة فوقف ولم يخف أو يتردد ونظر في أعينهم وواجهم.

3/شبّ العارف وغرق في الذنوب والغفلة, ولكنه منذ أن بلغ العشر سنوات, ألهمه الحق تعالى أن يحافظ على الصلوات الخمس وآية الكرسي قبل النوم, وذلك بدون أي توجيه من أهله الذين لا يصلّي الصلوات أحد منهم وليس لهم حظ يذكر في المعارف الإلهية والسنن الربانية. فوجد العارف صعوبة في حفظ آية الكرسي ليتلوها قبل النوم, فكتبها في ورقة صغيرة وأبقاها بجانب سريره. وفي أول يوم يتلوها من هذه الورقة انكشفت له العوالم وباطن العرش الإلهي. وأخذت روح عقله, فعرج به إلى أعلى الأعلى, ورأى نفسه يطير ويحلق في السموات, ويخطر له خاطر يقول "لابد للخلق من نهاية" وصعد وصعد حتى بلغ وعيه حدّا, وخطر له "لابد أن هذا هو حدّ الكرسي الذي ليس وراءه إلا الله" وهنا غرق في النوم وغاب عن الوعي بنفسه.

4/ ندم العارف على ارتكابه ذنوباً عظيمة, وأراد التوبة, ولكن خاف من افتضاحه بين الناس, فقام في ليلة فصلّى بنية استجابة الدعاء, وسجد وبكى وأطال البكاء والدعاء وقال فيما قال "يا رب امسح هذه الذنوب من ذاكرتي وذاكرة كل من شهدها مني حتى لا يذكرها أحد بعد اليوم" وهذا حين كان العارف في نحو الخامسة عشر من عمره, فمرّت عشرات الشهور بدون أن يذكر أحد شيء منها بل شعر العارف أن الذنوب قد اختفى ريحها وأثرها من الوجود عموماً, وللأعمال تأثير معنوي في الوجود يحس به أهل القلوب, وبعد سنين من نعمة إجابة هذه الدعوة تذكر فقال "الحمد لله, أعلم أن الله على كل شيء قدير".

5/كان العارف يجلس في مجالس الغفلة والمعصية, ولكن كان يخرج منها ليصلي وأحياناً يصلي ويقرأ أوراده في طرف المجلس الغارق في ظلمات اللاإنسانية, فقيل له: إن كنت شيخاً فلماذا تأتي إلى هذا المكان؟ فقال: أنا أصلّي لأني إنسان, وليس لأني شيخ, ولعل الله يبدلنا خير من هذه الجنة برحمته وبسبب أذكارنا ودوام تعلق قلوبنا بحضرته جلّ وعلا. ثم يرجع إلى مقارفة الذنوب. ثم يتوب ويقول: يا رب هذه آخر مرّة أقارف فيها هذه الذنوب, فاغفر لي يا أرحم الراحمين. فيغفر له الرحمن, ثم يرجع إلى مقارفة نفس الذنوب. ويدعو, حتى سمع هاتفاً من الغيب يقول له "افعل ما شئت فقد غفرنا لك". فاستحى العارف وأقلع عن هذه الذنوب بين عشية وضحاها, وسلك طريق العرفان.

6/سُئل العارف في نهاية عمره: قص علينا سيرة حياتك كلها. فقال متبسما: بدأت صوفياً غافلًا, فصرت صوفياً راغباً, فانتهيت صوفياً عارفاً. وأنا الآن أرجو أن يتوفاني الله برحمته كفرد من المسلمين.

(7) كان العارف مدمناً على القرءان. ويرى أنه روح العالَم وبركة الإنسانية أو كان يشيع الدعوة إليه وبه في كل صغيرة وكبيرة, ويلوي حديث المجالس ليصبح حديثاً عن القرءان وبه تلقائياً وبرغبة عفوية من الحضور. فقال له أحد الأصحاب مرة: كم مرة تختم القرءان في السنة؟ فقال العارف: إني لم أقرأ من

المصحف منذ سنة! فتعجب الحضور وقالوا: كيف تدعونا إلى قراءة القرءان ودراسته وأنت لم تمسه منذ سنة؟ فقال: لأني أستحي أن أتلوا القرءان بدون دراسة عميقة لكل كلمة وعبارة ومثل فيه, إني لم أزل في دراسة أول ثمانية آيات من سورة طه منذ سنة ولم أستطع تجاوزها إلى اليوم. كل آية في القرءان بحر يحوي كل القرءان, بشرط أن تغوص في أعماقها. ليست العبرة بالختمة, وإنما بالدراسة والكشف عن روح الكلمة.

(8) كان أخو العارف, من حيث البدن, طبيباً وكان أسنّ منه من حيث عمر الجسم, وكان لا يرى قيمة للعرفان ولا يؤمن بروح الإنسان, وكان يسأله-شغباً-المسائل الكبرى ويريد منه إجابة في دقيقة أو دقيقتين لأنه لا يتحمل الصبر أطول من ذلك في سماع هذه الأمور. وكان العارف يسكت كلما سأله, فلما شعر أن الطبيب بدأ يعتقد أن العارف عديم الحيلة ومعترفاً بالهزيمة, قال العارف له يوماً بغتة: يا أخي, كم سنة يحتاج الإنسان ليصبح طبيباً, سبع سنوات من الدراسة المستمرة أليس كذلك؟ قال: ليس فقط سبع سنوات, بل يدرس ما دام حياً لأن العلم الطبي في تطور وتزايد دائم. فقال العارف: فإن كانت معرفة شيء عن هذا الجسم الذي سيأكله الدود تحتاج إلى سبع سنوات على الأقلّ لبداية فهمه, فكم يحتاج الإنسان ليعرف شيئاً عن أسرار الروح والخلود والوجود1 أنت على استعداد تام للإنفاق سبع سنوات لتبدأ تفهم الطب, أليس من أقلّ العدل أن تنفق سبع سنوات مثلها في الدراسة والتجربة لتفهم أمور القلب. ومع ذلك لم يقتنع الأخ بشيء, إذ ليس العرفان لكل إنسان وإن كان لكل إنسان.

(9) يوجد رجل يزن أنه يعرف كل شيء ويبسّط الأمور ويختزلها, وهو من أصحاب الفكر المنحط في أسفل سافلين. أراد العارف أن يذكره بحقيقة ويعلمه شيء من أسرار الوجود, وكالعادة, فإن أكبر الأسرار تنكشف في أغبى الصور في كثير من الأحيان. فقال العارف لهذا الرجل: أسألك ثلاث أسئلة إن أجبت عنها بإجابة صحيحة بسرعة, وهي من الأسئلة البسيطة, لك ما تشاء. فقال الرجل: نعم هات ما عندك. قال العارف: ما هو أول رقم بعد الواحد (1)؟ رد الرجل بسرعة المغرور وقال: أكيد اثنان (2). فقال العارف: ما هو الحرف الذي يأتي بعد حرف الألف في اللسان العربي؟ فرد الرجل بسرعة الواثق:ب. فقال العارف:كم عدد أحرف اللسان العربي؟ فعدّ الرجل الحروف ليتأكد مرّة أخرى بعد أن تردد بين عددين ثم قال بنفس الجزمة القاطعة وقال: 28. فتبسم العارف وقال: كل إجاباتك خاطئة. فأول رقم بعد 1, غير معروف ولا يمكن تحديده, فهو اللانهاية, لأنه 1,0000000إلى ما لا نهاية من الأصفار ثم بعدها 1 وحيث أن اللانهاية لا نهاية لها فالواحد لن يظهر أبداً. وأيضاً لا يوجد ترتيب حقيقي لحروف اللسان العربي فهذا من اختراع بعض الناس أي أبجد هوز...الخ. وأما عن عدد الأحرف العربية فاختلفوا هل الهمزة حرف أم لا, فإن كانت حرفاً كان الجواب 29, إن لم تكن حرفاً يكون 28. فإن كنت لا تعرف هذه الأسئلة السخيفة, فلماذا تتوهم أنك قد أحكمت حقائق الوجود!

(10) سُئل العارف: ما الفرق بين المسلم وبين الكافر؟ فقال للسائل: تعال معي. فذهب العارف إلى مسلم وسأله: من جاء أوّلًا البيضة أم الدجاجة؟ فسكت المسلم وبدأ يفكّر وسأل المهلة بضعة أيام ليتأمل ويحلل ويراجع الكتب وأهل الفكر. ثم ذهب إلى كافر وسأله نفس السؤال فقال الكافر: ماذا يهمني أن أعرف ذلك! المهم البيض موحود عندما أجوع. والدجاجة موجودة عندما أريد الغداء! فقال العارف للسائل: هذا هو الفرق بين المسلم والكافر.

(11) كان للعارف ست زوجات, كل واحدة تريد أن يفضلها على الأخريات, فأعطى كل واحدة خاتماً خاصّاً ولكن له نفس الحديد إلا أن اللون مختلف. فلما اجتمعوا سألوه: أي واحدة أحب إليك من

الأخرى. فقال: التي معها خاتم الحديد. ففرحت كل واحدة ظانّة أنها المختارة. بعد أيام لبست كل واحدة خاتمها في الاجتماع القادم. فلما رأوا أنهم كلهم يملكون خواتم من الحديد نفسه, بدأوا في التخاصم. فسألوه: أي اللون أحبّ إليك؟ فقال: التي لا لون لها.

(12) لم يتلق العارف معارضة أسوأ مما وجده من أبيه وأمّه. بالرغم من أنه كان الأحسن في دراسته, الأحسن في الحفاظ على صحة جسمه, الأقل إنفاقاً للمال عموماً وفي الترف خصوصاً, الأقل عملاً للمشاكل مع الأقران وهوى وطيش الشباب في معظم أحواله. ومع ذلك كان أبوه يكثر من القول له "أنت مجنون" و"أنت مريض نفسياً". فلما قيل له: كيف تعاملت مع هذه المعارضة؟ قال متبسماً: كانت أنفع تربية ربانية لي في هذا الطريق, لأن من يحتمل الكفر به من أبيه وأمه, لا يبالي بعد ذلك بكفر كل الناس به وعلمني أنني لا أهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء.

....

(الحداثة وسماتها وتجلياتها)

الاسم: يعبر عن زمن, ويقارنه بزمن آخر, وهو اسم كمّي, فهو باطل وحاجب, لأن الموضوع عقلي وذهني ونفسي وكيفي.

السمات:

1/اعتبار فكرة "التطور" و "التقدم" كإله. وعدم فهم أو إثبات أي حجّية للفكرة والسير عمياني وراءها.

2/الفردية الأنانية فيما يتعلق بما لا طائل ذو بال من وراءه, وعبادة السلطة و المال فيما له شأن ونفوذ في النظام العام.

3/تشتت العوام و وجود عداوة أو لامبالاة شديدة تجاه بعضهم البعض. وتجمع النخبة إلى حد كبير ضدهم لاستغلالهم.

4/سوء العلاقة بين الذكر والأنثى.

5/إيهام العامة بأنهم خير من أي عوام في أي قرن سابق. مع عدم ملاحظة الجوانب القبيحة في معيشتهم.

6/شك دعاة الدين في دينهم وجعله رخواً, عاطفياً في الأغلب, تبريرياً شبه دائماً, وجعله أقرب ما يكون لدين "الحداثة" والتعرض لمقولات الدين بعنف, ولمقولات الحداثة بلطف. والعداوة والغفلة الشديدة عن الميراث العرفاني والعميق للدين.

7/عدم القدرة على التركيز.

8/تخريب النظام التعليمي وحشوه باللغو. (التجهيل عن طريق تعليم ما لا ينفع, لا يلائم القيم العليا للمجتمع).

9/تسطيح الوجود إلى آخر رتبة فيه واعتبارها "الكون".

10/تسطيح الإنسان إلى بدنه.

11/بناء الرؤية والمنهج والقيم والحكم على أساس هذا السطح.

12/اعتبار أصل الإنسان و "الكون" خلفه وفي تاريخه الزمني.

13/إخفاء الدافع الفعلي للأحكام والأفعال.

14/إعلاء شأن الكمّية, وعلى حساب الكيفية وتجريد الكيفية من الرمزية والعمق (بديهي بسبب التسطيح المسبق).

15/محورية الاقتصاد والسياسة للنخبة, وَ اللغو واللهو للعامة.

16/المحاربة الواعية واللاواعية لل"القديم" بما فيه.

17/الحكم المسبق على "الأفكار" بحسب موقع ظهورها على خطّ الزمن, وكلما كان أحدث فهو أفضل.

18/اليأس من المعنى والمقدس والمتعالي.

19/الزهد الفاحش في التأمل العقلي والشأن العرفاني.

20/جرأة العامّة على خاصة "القديم".

21/إباحة نظر العامّة في الدين القديم ونقده, وتحريم ذلك في الدين الحديث أي العلموية والسياسة وما شابه.

22/التسليم بأهمية التكنولوجيا بإطلاق أو شبهه.

23/تلويث البيئة والأطعمة والأرض.

24/تحويل المعيشة إلى شيء صناعي وبلاستيكي.
25/الخوف والنفور من وتجريم التوحّد والصمت. وعشق الصخب والفوضى.
26/هويتك: جنسيتك ووظيفتك. محورية الوظيفة المعيشية الكسبية والتماهي بها واعتبار ما سواها هوامش على متن الحياة.
27/تعظيم لاعبي الرياضات والممثلين والمغنين واعتبارهم "نجوم".
28/فساد الذوق المعنوي وشلل الإحساس بالأشياء والأمور.
29/عدم القدرة على التعامل مع قضية الموت وكره مجرّد ذكره والتفكير فيه بجدّية.
30/التناقض في كل شيء. وخلط نقض المبدأ بنقض مصداق له.
31/طوفان الروايات (الأدبية) الكاذبة المختلقة, الغير معنوية أو رمزية عرفانياً أو شيء له وزن.
32/التواصل مع البعيد وقطع القريب. (جوالات, انترنت...)
33/اتخاذ الإنترنت كمرجع ثقافي. (الموسوعات من قبل).
34/كثرة الكتب الضعيفة وقلة القراء, والزهد في الكتب الثقيلة والمشحونة, وعدم معرفة القراءة والدراسة العميقة.
34/رفض القديم من أجل سيئة فيه, وقبول الحديث بالرغم من ألف سيئة فيه.
35/اعتبار "الروحاني" هو "النفساني". ثم اعتبار "النفساني" هو "الذهني". ثم اعتبار "الذهني" هو "الكمّي الذرّي".
36/اعتبار فلسفتهم "حقيقة", وحقيقة غيرهم "مجرّد فلسفة", وفلسفة غيرهم "خيال ذاتي".
37/إعطاء العلوم والآداب البشرية القيمة العلمية للعلوم الكمية الفيزيائية ونحوها والحكم على كل العصور بالنتائج.
38/جعل ذوقهم "منطقي", ومنطق غيرهم "ذوقي" بل وذوق غيرهم مرفوض لأنه "قديم".
39/تخنيث الرجال, وترجيل النساء.
40/فشوّ الخمر والدخان والمخدرات بكثرة كاثرة حتى أصبحت القاعدة العامة في العامة والخاصة.
41/غياب تذوق وحب الشعر من عامة الناس وخاصتهم, وغالباً لأنه معقّد و "غير عملي" و"لا فائدة مالية منه".
42/فشو الموسيقى الفاشلة الصاخبة الرقيعة التافهة المكرورة سلبياً الغالب عليها الإغراء بالنياكة مع خلو العموم من النياكة.
43/ظهور الألفاظ وغياب الكلام.
44/جمود النظام الاقتصادي والسياسي بحيث يعصى على التحسين.
45/لوم الآخرين على ذنوبهم هم. (أو فيهم أصول تقتضي عدم اللوم), وعدم الاعتراف بسيئاتهم وهي سيئاتهم (وفيهم أصول تنفي قيامها).
46/عبادة الذهن والكفر بالعقل وما وراءه.
47/توهم الانفتاح والتشدّق به مع الانغلاق العنيف عن كل ما سوى المناسب لفلسفتهم.

....

(الأضرحة في الشريعة والطريقة)

قال تعالى "زرتم المقابر" و "لا تقم على قبره" و "من بعثنا من مرقدنا" وحكم بالتمييز بين الناس المؤمن والكافر والمحسن والمسيء في المحيا وفي الممات ومن التمييز في الممات التمييز في المقابر ولذلك لما نهى عن القيام على قبر المنافق كان من الواجب تمييز قبره باسمه ليُعرَف فيُقام عليه أو لا يُقام. إذن لابد من وجود مقابر, معروف من فيها, ومميزة لزائرها, ولابد كذلك من أن تعكس فكرة البعث والقيامة بوجه ما حتى تكون تذكيراً بالآخرة.

أهم الأضرحة لابد من أن تكون أضرحة العلماء. حتى يكون ذلك تذكيراً بعظمة العلم وشرفه في الدنيا والآخرة. والاهتمام العالم للناس بقبر العالِم يكون حجّة كاشفة عن شرفه الذي ما هو إلا أثر لشرف العلم ونفع الناس.

كذلك هي شاهد على محورية أهل القرءان في الأمّة.

تتنزّل البركات عند أهل العلم ومزاراتهم, وتفاض على الناس بوسيلتهم, وهي قنوات تنزّل البركات والخيرات والرحمات.

ويشهد القبر المعظّم على اللامساواة بين الناس. وهو أمر عظيم ينبغي تكرار التذكير به دوماً قولًا وفعلًا وحالًا. إذ لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون, ولا يستوي الذين ينفعون والذين يضرّون, ولا يستوي الذين يؤمنون والذين يكفرون, ولا يستوي المسلم والمجرم. لا في الدنيا ولا في الآخرة التي أولى مراحلها هي المقابر. "الله يبعث من في القبور". فالقبر مبدأ البعث, فهو منزلة من منازل الآخرة, بالتالي لابد أن ينعكس إيماننا بأحوال الناس بالآخرة.

القبور أمثال على حقائق مجرّدة. ورمزية والشعائر التي تقام عنها أيضا أمثال لها بواطن ومعاني. وتصميمها وترتيبها لابد أن يعكس تلك الحقائق العلوية والتي مقرّها وراء الدنيا.

تعليم الروحانية فائدة أخرى. لأن الظاهر أن الميّت لا ينفع في شيء, حسب العين المادية. فحين يظهر تعظيم الناس لصاحب القبر, وهو غير نافع حسب العين المادية, فإن ذلك يعلّم وجود مبدأ روحاني وفعل غير مادي وقدسي, وأن العلاقة بين الناس لا تقتصر على العلاقة المادية حتى تنتهي العلاقة بين موت الشخص ماديّا وحسب بدنه الترابي. فالكفّار فقط هم الذين لا يبالون بالموتى لانقطاع الفائدة المادية منهم, حسب توهمهم طبعاً لا حسب نفس الأمر.

والضريح يلفت الناس لأهمية صاحبه. أي حين نرى ضريحاً معظّماً سنسأل: من صاحب هذا القبر؟ فإن قيل لنا: فلان. سنسأل أو سيراودنا فضول السؤال: ومن هو وما الذي فعله وما هي آثاره الباقية؟ فقد يقال لنا: إنه فقيه من أعاظم الفقهاء وله كتاب جليل هو كتاب كذا. فنستفيد من آثاره الباقية, ويستفيد هو من استفادتنا من صدقته العلمية الجارية.

والاهتمام بالقبور تعليم للناس عن العالَم الآخر والبعث. وهو ركن أساسي من أركان الإيمان القرءاني. فالتعليم لا يقتصر فقط على الأقوال, بل الأفعال أيضاً ولسانها أعلى صوتاً أحياناً من لسان القول.

لا نهي قرءاني عن تخصيص المقابر والعناية بها والبناء عليها. والموضع الوحيد الذي ذُكر فيها معنى البناء على المقابر واتخاذ المساجد عليها هو في قصة أصحاب الكهف, ولم يرد أي إنكار لفعلهم من الله تعالى والسكوت في معرض البيان بيان وعدم الرفض في موضع الحاجة قبول. وأما ما يقوله الجهلة من كون البناء على المقابر شرك فأقلّ ما فيه أن القوم لا يعرفون ما ينكرون ولا يعرفون السياق والظروف

التي وردت فيها الأحاديث التي يذكرونها ولا يحسنون الفقه لا في القرءان ولا في الحديث. ولو كان في المسألة شرك لاعتنى القرءان ببيانها كما اعتنى بالطلاق والحيض على أقلّ تقدير.
من حسنات بناء الضريح والمعلم البارز على العالِم أو المسلم عموماً هو تذكّره والدعاء له.
حسنة كبرى وهي من فروع القوة السليمانية بتحويل السلبيات إلى إيجابيات, هي جعل الموت سبباً للحياة, وذلك ببناء مسجد ومدرسة ومرافق وأوقاف جول المزار المدفون فيه الميت. فبدلًا من أن يكون الموت نهاية يصير نهاية من وجه وبداية من وجه آخر, وبذلك نتغلّب على الموت من وجه.
الرؤية المركّبة غير الاختزالية للإنسان, هذه الرؤية يعين عليها الاهتمام بالقبور وإن كان هذا الاهتمام أثر عنها. وذلك لأننا باهتمامنا بالإنسان بعد موته, نثبت أن الإنسان ليس مجرّد بدن, بل هو شيء أوسع وأكبر من ذلك, بل حتى البدن ذاته لا نختزله في وظائفه المعيشة والوظيفية العادية, بل للبدن قوى وآثار حتى بعد موته, ولذلك ورد عدم أكل الأرض لأجساد الأنبياء, ولولا أن لهذه الأجساد آثاراً ومنافع حتى بعد موتها ودفنها في الأرض لما كان ثمة حكمة من منع الأرض من أكل أجسادهم.
دفن الولي في المسجد, أو اتخاذ مسجد عليه, هو انعكاس لحقيقة أن آدم روح العالَم. أي كما أن الإنسان روح العالَم, كذلك الولي روح المسجد.
الأثر كالأصل في النفس والعقل. فزيارة الولي والعالِم تحدث آثاراً في النفس تشبه بل تطابق الآثار التي تحدثها زيارته أثناء حياته, لأن القضية إثارة صورة ومعنى في النفس في الوجهين.
في الزيارة إظهار لمقصد زيارة أهل الله وهو مقصد شريف أثناء حياتهم وكذلك بعد مماتهم بل تزداد قوّتهم بعد مماتهم لغياب النوازع المادية من الزيارة التي قد تتواجد أثناء حياتهم. فزيارته بعد موته هي شاهد على وجود الصدق والإخلاص والإيمان المتعالي على الدنيا.
الأضرحة مثيرة للتجارة والمنافع كالكعبة من بعض الوجوه. وتحدث حولها وعندها حركة تجارية وتبادل مصالح ينفع الناس كما هو مشاهد في كثير منها شرقاً وغرباً.بل بعض البلاد والقرى لم تصبح مشهورة ومعلماً ومحط اهتمام الناس إلا بسبب دفن ولي أو عظيم من العظماء فيها. وبعضها تحوّل إلى مدن كبيرة وعظيمة تتمحور حول مزار بعض الأولياء والعلماء.
في القرءان, قصة الغراب وابن آدم تكشف عن أهمية دفن الميت. فلماذا الاهتمام بالميت أصلًا إن لم يكن ثمة فائدة من ذلك الاهتمام ولا منفعة من وجه. الميت نفسه قد فني وذهب-حسب النظرة المادية, بل حتى حسب بعض النظرات فوق المادية يكون الميت في حقيقته النفسية قد غادر هذا العالَم إلى عالَم آخر, بالتالي لم تبق فائدة لبدنه, فلماذا يُعامل باحترام واهتمام أصلًا. قصة الغراب تكشف عن غير ذلك, بل حتى ابن آدم القاتل سمّى المقتول أخاً, "أواري سوءة أخي", ولم يقل: أواري سوءة بدن أخي. بل عامله بعد موته من حيث التسمية كما لو كان حيّاً, فحقيقته لا تزال مستقرة ومرتبطة بهذا البدن. وبعث الله الغراب لتعليمه كيفية احترام أخيه بعد موته بإظهار ذلك عملياً (الغراب بالمنسابة هو رسول الله, وهذا شاهد على وجود رسل لله من الحيوانات ويمكن أن يبلغوا رسالة للإنسان ,الهنود الحمر مبنى أمرهم على هذا الأمر),
قصة أهل الكهف كاشفة عن جواز اتخاذ المساجد على القبور كما مرّ.
إبراهيم قال الله "في آيات بيّنات مقام إبراهيم". والمقصود هنا ليس أن مقام إبراهيم هو قبره, بل أن آثار موضع كان فيه إبراهيم هي آثار تستحق الحفظ والعناية والتعليم عليها حتى تُعرَف, فمن باب أولى

لو كان إبراهيم نفسه موجود في هذا المكان. ولذلك اهتم المسلمون اهتماماً عظيماً بقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن والاه من العلماء والأولياء والصلحاء وأهل البيت والصحابة.
الحاصل: المقبرة معلم من معالم الإسلام, وهي كيمياء تقوم بتحويل الموت إلى حياة, والنهاية إلى بداية, والمادة إلى روح, والمجهول إلى معلوم, والعاجز إلى وسيلة قوة وخير وبركة, والفقر إلى غنى, والدنيا إلى آخرة. الأضرحة كيمياء السعادة.

....

(الكلمة فوق العنف)

قد يقال: لماذا تهتم كثيراً بحرية التعبير، ألا فاعلم أن التعبير ليس هو الشئ الوحيد في هذه الحياة ولا هو القيمة الوحيدة فيها. يوجد أمور أخرى مهمة ينبغي الالتفات لها مثل عدم انتشار العنف في المجتمع وحسن سير الحياة العامّة. فحقّ لتعبير ليس هو الحقّ الوحيد الذي ينبغي تمركز كل الحقوق حوله، بل ما هو إلا أحد الحقوق الجيّدة للحياة الإنسانية فلا ينبغي التضحية بكل الحقوق من أجله.

نقول: بالتأكيد نحن لا نقول ولا يوجد أحد يقول بأن حقّ التعبير هو الحقّ "الوحيد" في الحياة. فالخلط بين اعتباره "الوحيد" أو "المركزي" أو "أحد الحقوق" ينبغي أن لا نقع فيه. ثم نحن نتّفق أنه "أحد الحقوق" أقصد بالحقوق ما ينبغي تقريره كقيمة في البلاد وتدافع عنه السلطة القائمة بأسلحتها ونفوذها.

فلا يبقى من خلاف إلا هذه؛ ما مدى أهمية التعبير في الحياة الاجتماعية؟ بالتالي ما علاقته ببقية المصالح والأهداف التي تسعى لها السلطة. وجوابنا هو التالي؛ هو في مركز هذه الحقوق والمصالح والأهداف، وما يتعارض معه ينبغي السعي بكل ما يمكن لدرء نشوء التعارض أو رفعه أو تقليله أو احتوائه أو فعل كل ما في الإمكان حتى يبقى التعبير طليقاً منتشراً.

ولن يفهم مدى أهمية التعبير إلا أحد ثلاثة أو من شابههم؛ صاحب عقل وروح أو صاحب مذهب ومشروع ومدرسة يريد الترويج له أو شخص عانى الأمّرين ورأى أنهار الدماء المسكوبة بسبب سعي طوائف من الناس إلى إحداث التغيير الذي يريدون الدعوة إليه بالقهر والعنف والأسلحة بدلًا من استعمال سلاح الكلمة التي مُنعوا منها.

الأمّة التي تهتم بالعقل وتؤمن بالروح وتبني أمرها على العلم والفكر والثقافة، أقصد أي أمّة تريد أن يكون لها قيمة في مجمل المسيرة الإنسانية وكذلك أن تبقى موجودة لأطول مدّة ممكنة بأحسن حالة ممكنة في هذا العالَم أو من أحسنها على الأقلّ، مثل هذه الأمّة لابدّ أن تجعل البيان والتعبير في رأس أولوياتها ومركز غاياتها. لأن الكلمة وسيلة ظهور العقل ومنزل تجلّي الروح ومخزن العلم والوجه الآخر للفكر ومنبع الثقافة الرفيعة. ولا يوجد بيد عموم الناس وسيلة أخرى للتعبير إلا باستعمال الإيماءات والإشارات كالصمّ والبكم والبهم، أو باستعمال الأسلحة الحديدة والنارية والعنف الوحشي عموماً. الإنسان كائن معبّر، وهذا أمر ضروري. ولا يستطيع الاختناق، ولو اختنق أو شارف على الاختناق فإنه عادة ما يضرب ويكسّر ويدمّر ما حوله بوجه أو بآخر.

السبب الآخر لمركزية التعبير في قبال المصالح الأخرى هو أننا لن نجد مصلحة تحاول أن تنقض أو تقيّد التعبير إلا ولتحقيق هذه المصلحة طريق آخر بل وأفضل يحافظ على التعبير ويحقق المصلحة. أبرز الأمثلة التي يذكرونها في الدول التي فيها حقّ تعبير واسع بالنسبة للدول التي الأصل فيها الصمت والخوف من الكلام لأنه "عيب" اجتماعي أو "جرم" قانوني، أقصد دول مثل أمريكة (أمّ تحرير التعبير المعاصرة) أو كندة وبريطانية، هي التي الأمثلة المتعلّقة بالتحريض على العنف أو العنصرية أو الكراهية عادة تجاه ما يسمونه "أقلّيات" تحديداً (كيف تنظر السلطة عندهم للناس على أنهم أكثرية وأقليات إن كان مبنى أمّتهم هو مبدأ الفردية والشخصنة). فيقولون؛ لو تركنا كل أبيض عنصري نازي يحرّض ضدّ اليهود والسود فإن المجتمع سيمتلئ بالعنف والكراهية. نقول:-

أوّلًا أفكار البيض العنصريين النازيين باتت معروفة للجميع، والكتب التي تتحدث عن أفكارهم منشورة، وهي موجودة في وسائل التواصل العامّة فضلًا عن المكتبات العامة، ويكاد يكون من المستحيل

أن تجد شخصاً معاصراً يبتكر فكرة جديدة في الباب. بالتالي لا فائدة من تقييد تعبيره إذ قد سمحنا بوجود لباب أفكاره وتفصيلها في المكتبات العامّة وغير ذلك.

ثانياً وهو أهمّ، هل تلك الأفكار صحيحة بيقين أم خاطئة بيقين أم ما بين ذلك ولها وجه صحيح؟ إن قلتم أنها صحيحة، فكيف تمنعون الصحيح، ولو سمحتم بمنع هذا الصحيح والصادق والواقعي لكان هذا تأسيس لمنع أي معلومة صادقة بحجّة المصلحة العامّة وهذا انغماس في الطغيان والظلامية. وإن قلتم أنها خاطئة بيقين، فأحسن ردّ ينزع جذور تلك العنصرية هو بذكر حججكم واستعمال شتّى طرق الإقناع التعبيرية غير العنيفة بدنياً باللمس البدني الإكراهي لنقض ذلك المذهب العنصري. وإن قلتم أنها ما بين الصحة والخطأ وتحتمل، فإذن هي مثل بقية الأمور الفكرية والرأي تحتمل الصواب والخطأ وميل الناس بآرائهم نحو جهة دون أخرى، و قمع بعض الوجوه هو قمع لكل الوجوه إذ كل صاحب وجه له نفس الحجّية عموماً التي لصاحب الوجه الآخر، وإن كنت ترى أن من حقّ صاحب الوجه أ أن يقمع ويسكت ويعاقب صاحب الوجه ب بسبب مصلحة ما فإنه يحقّ لصاحب الوجه ب أن يفعل مثل ذلك بصاحب الوجه أ، وحينها سينتقل الحوار من حوار الأقلام إلى حوار السيوف، وكل فريق سيسعى للحصول على سيف السلطة لفرض وجهته بها بغير حقّ.

ثالثاً لو تأملنا في مقولات العنصريين، سنجد أنهم يأخذون معلومات ويبنون عليها توجيهات، أي من النظريات إلى العمليات. فيقولون مثلًا "اليهود يريدون احتلال العالَم لتسخير غير اليهود لهم وهم ينجحون في ذلك فلابدّ أن نتخلّص من اليهود قبل أن يستعبدوننا أو يستعبدوا أولادنا وأحفادنا". لاحظ هنا أن المقولة فيها معلومة أ/ "اليهود يريدون احتلال العالَم لتسخير غير اليهود لهم". ومعلومة ب/"وهم ينجحون في ذلك". ثم توجد قيمة وغاية للمتكلّم غير ظاهرة نصّاً، وهي: أنا المتكلّم أريد أن أبقى حرّاً وأن يبقى أولادي وأحفادي أحراراً أيضاً. هذا ما يريده المتكلم على الحقيقة. وهو ليس "عدواً لليهود" أو "معادياً للساميين" وما أشبه. لأنك ستجد-وقد حصل ويحصل اليوم-مثل هذا "العنصري" سيعيد نفس المنطق ونفس المعادلات لو انزوى اليهود عن المشهد وخرجت أي أمّة أخرى ينطبق عليها أ-ب أي يريد تسخير العالَم له وينجح في ذلك أي له قوّة وقدرة على إنفاذ تلك الإرادة ولو على المدى الطويل. فتجد اليوم مثلًا أن المسلمين صاروا هم اليهود الجدد والسود الجدد عند العنصريين في أمريكة وكندة وبريطانية وكثير من البلاد الأوربية التي تتحدث عن "احتلال المسلمين لأوربة وأمريكة في المستقبل". ومن السطحية بل من السخف أن يأتي اليهودي ويقول "المتكلم ضد اليهود" أو يأتي المسلم ويقول "المتكلم معاد للمسلمين والإسلام وعنده إسلاموفوبيا" وما أشبه من مصطلحات غريبة. المتكلم ليس إلا شخصاً يريد الحرية لنفسه ولأولاده ولأمّته، وهو يرى أن س وَ ص من الناس يشكّل تهديداً لتلك الحرية والسلامة، بالتالي يتّخذ الموقف المناسب والذي سيتّخذه أي يهودي أو أي أسود أو أي مسلم أو أي مجوسي لو وضع في نفس الموقف وصدّق فعلًا بالمعلومة أ وَ ب التي بنى ذلك المتكلّم توجيهاته العملية عليها. ولا تذهب بعيداً، اسأل اليهودي الصهيوني في فلسطين "لماذا تقتل الفلسطينيين وترفض عيشهم بسلام معك في دولتك التي بنيتها؟" سيقول لك نفس الحجج التي يقولها أي عنصري أبيض معاد لليهود في أمريكة، حتى إنك لتظنّ أنه غشّها منه ونقلها حرفياً. فالفلسطيني "شوكة في جسد الإسرائيلي" وهم "يتكاثرون كالأرانب وسيغلبوننا بالتكاثر البيولوجي وسيصبحوا أغلبية بعد حين وينالوا السلطة بالانتخابات الديمقراطية وحينها ستفنى دولة يسرائيل"، ثم هو "يكره اليهود ويكره عقائدهم وقيمهم وطريقة عيشهم". إلى آخر القائمة. واذهب لأكثر المسلمين وقل له: إذا كان في بلادك لا أقول بعض

الكفار بل بعض المسلمين من مذهب آخر بل بعض المسلمين من مذهبك أنت لكن تعرف أنت أو تظنّ ظناً قوياً أنه يسعى لكسب السلطة لتسخيرك أنت وأولادك وأهلك لتصيروا عبيداً يشتغلون له أي يريد أن يتّخذ مال الله دولاً وعباد الله خولاً فماذا ستفعل؟ ولن تجد جواباً إلا نفس الجواب العملي الذي ذكره ذلك العنصري الخبيث: لابدّ أن نتخلّص منهم. الحاصل، أن العنصري على التحقيق ليس عنصرياً، لكنه شخص يخاف على نفسه وأهله، إلا أنه يجعل مصدر خوفه هو فئة معيّنة، لكنه لا يختار أي فئة وينسب لها أي شئ، بل يعتبر نفسه قد عرف حقيقة تلك الفئة فيما يتعلّق بعلاقتها معه ووجد أن تلك العلاقة سلبية فخاف وسعى لإبعاد مصدر الخوف عنه مثل ما سيفعل أي إنسان أو حيوان. فالسؤال إذن لا ينبغي أن يكون: هل يجوز لنا إسكات العنصري؟ أو: كيف نسكت العنصري؟ أو: ما هي العقوبة الملائمة للعنصري لأنه تكلّم بما تكلّم به؟ كل هذه أسئلة خاطئة وتنظر في السطوح والقشور بل وقشور القشور، ولن تجدي شيئاً. لأن بقية "العنصريين" من إخوانه، حين يجدوا أن أخاهم قد تعرّض لعقوبة بسبب تكلّمه ضد "الخطر اليهودي" أو "الخطر الإسلامي"، لن تكون النتيجة إلا مزيد اعتقاد وتقوية الإيمان بصدق تحليلهم وواقعية خوفهم. فماذا ستكون النتيجة؟ مزيد من القهر ومزيد من العنف، هكذا كانت في الماضي وهكذا هي في الحاضر وهكذا ستكون في المستقبل. الحلّ الوحيد لإبطال خوف إنسان هي بإبطال خوفه ! والخوف إما أن يبنى على سبب أو على غير سبب. في حال بني على سبب ولو في توهّم الخائف، ينبغي علينا إظهار بطلان السبب. في حال بني على غير سبب، ينبغي علينا إظهار انعدام سبب الخوف. المسألة حقّاً بهذه البساطة في أصولها. كما أن الولد الصغير الذي يخاف ويرتعد لأنه يظنّ أن وحشاً يقبع في أسفل سريره في الليل فيرفض النوم في سريره، كيف نعالجه؟ نأخذه إلى المحكمة لأنه عنصري ضد الوحوش أو معاد للبيئة؟ أم بكل بساطة ندخل معه في الليل إلى غرفته ونجعله ينظر تحت السرير ليتأكد، أو مثلًا نضع كاميرا فيها إنارة ليلة تحت السرير ونجعله يشاهد ما يحدث تحت سريره وهو آمن في غرفه أخرى حتى يطمئن. القضية لا تحتاج إلى محاكمات ولا إلى قوانين، وقد جرّبتم كل ذلك ولم ينفع ولن ينفع، ونحن اليوم في ٢٠١٨م ويوجد صعود في العنصرية القومية للبيض والنازية وما أشبه في كثير من بلاد الغرب الأوروبي والأمريكي كما هو معلوم. فلا نظرياً ولا تجريباً نفعت تلك القوانين والإجراءات. ولا غرابة. فإذن في اتّهام المتكلّم بأنه معاد لليهود أو معادٍللمسلمين أو معادٍ للسود، وكل ذلك اتهام باطل، بل وبناء على تقييد التعبير وتشويه السمعة سيكون من حقّ المتكلّم رفع دعوى إساءة سمعة ضدّ كل من يرميه بذلك، ولن يكون مبطلًا إن فعل ذلك، فهم من يجب أن يحاكم إن كان أحد سيحاكم بسبب كلامه لا هو.

رابعاً الدول التي تخشى من الكلام "العنصري"، هي دول "عنصرية" أي هي دول تعرف أنه توجد طوائف من شعبها أو أكثرية شعبها يمكن التأثير عليها بذلك النوع من الكلام، وبناء على حقيقة "لولا الاستعداد لما حصل الإمداد" سنعرف أن في ذلك الشعب استعداداً لقبول العنصرية، بالتالي يوجد لديه أسبابٌ كافية للاعتقاد بالعنصرية. فالسؤال الحقيقي والنافع هو: ما هي تلك الأسباب؟ يجب تعيين تلك الأسباب ثم محاربتها بالحسنى، وحين يتخلّص الناس عموماً من الاستعداد لن يستطيع أي إمداد التأثير فيهم. فمثلًا، لو جلس معي أنا هتلر وهملر وغوبلز لمدة تسعين ساعة فلن يستطيعوا إقناعي بأن للعرق الآري أفضلية على الأمم ولهم حقّ فعل ما يشاؤون بالأمم بناء على ذلك (على فرض أن هذه رؤيتهم)، لأنه بكل بساطة أعرف نفسي وأعرف عقلي وما يرتكز عليه ولدي وعي وقبول لنقيض تلك الأسباب التي تؤدي لقبول النظرية النازية. لكن لو خرج صحفي أبله وكتب كتاباً سخيفاً عن تفوّق

البيض ووجوب التخلّص من خصومهم، ونشر هذا الكتاب في أمريكة الشمالية فإنه سيجد آذاناً صاغية ولعله يصبح رمزاً قومياً وعَلَماً من أعلامهم. المتكلّم لا ينفع إن لم يوجد السامع. لو صرخنا لألف سنة في أذن الأصمّ فلن يهتزّ شعرة، ولو هززنا شعرة عند أذن السميع سنرى منه حركة. اللسان مثل الذكر، الأذن مثل الأنثى، وبدون رحم الأنثى لا ينتج فحل الفحول أي ولد ولو قذف حيواناته في عين وأذن وفم الأنثى. فالدول التي تركّز على المتكلّمين بدلاً من السامعين، هي دول تريد من السامعين أن يبقوا مجرمين محتملين، أو عندنا نظرة سوداوية جدّاً تجاه السامعين وعدم قابليتهم للإصلاح أو أنهم كالمجانين. قوانين تقييد التعبير اعتراف من الحكومة بأنها لا تعرف الحق والنافع أو تحتقر شعبها ولا ثالث.

خامساً التعبير فيه فوائد للحاضرين والقادمين، فمنفعته خالدة ما خلد الكلام. بينما أي مصلحة أخرى هي مصلحة مؤقتة من وجه ومحدودة ببعض الأشخاص من وجه آخر. وتقديم المؤقت المحدود على الخالد الواسع عمل من أعمال السفهاء. لا توجد مصلحة أولى بالرعاية في مجتمع إنساني أي مجتمع مركزه الروح والعقل مثل مصلحة تحرير التعبير وتوسيع دائرته.

سادساً بالنسبة للأقليّات، أهم ما يجب فعله هو رفع تسمية الأقليات عنهم. فالمجتمع الحداثي تحديدا غير مبني على تصنيف الناس عرقياً أو دينياً أو جنسياً. فعلى أي أساس يقولون "أقليات"؟ المفهوم من أساسه مرفوض وينبغي رفضه. فالمشكلة تبدأ منه. ومحاولة ترقيع المشاكل الناتجة عن هذا التصنيف هي من باب الإمعان في المشكلة وتجذيرها بدلاً من حلّ أساساتها. مثلًا، قبل بضعة أيّام في كندة هجم ذكر أبيض على فتاة تحت سن ١٥ ونزع عنها خمارها بالقوّة. الآن كيف نصنّف هذه العملية؟ الفتاة مسلمة. فصنّفوا العملية أنها جريمة كراهية للمسلمين. الجواب قطعاً لم تكن كراهية للمسلمين. بل هي كراهية غير مضبوطة لوضع خمار على الفتيات. كان من حقّه أن يكره ذلك، ومن حقّه أن يعبّر عن ذلك بكل أنواع التعبير السلمية التي ليس فيها مسّ غير مأذون به لبدن الآخر مباشرة، لكن هي جريمة لأنه مسّها بدون ذلك الإذن. سواء كان أبيض أو أسود أو بنفسجي، مسيحي أو ملحد أو يعبد الضفادع، كل ذلك لا علاقة له بصلب الجريمة قانونياً ولا ينبغي أن يكون لها ذلك. فليس كل من آذى مسلماً فهو من أعداء المسلمين، فما أكثر المسلمين ممن يؤذون المسلمين، وإن كان خلع الخمار عن فتاة واحدة يجعل صاحبه "عدوّاً للمسلمين والإسلام"، فإن المسمى مصطفى كمال التركي قد نزع الخمار عن ملايين الفتيات والنساء ولا تزال صوره معلّقة في تركيا بالرغم من كون الشعب التركي في غالبيته العظمى مسلماً، الأسوأ من ذلك أن في بلاد المسلمين بالأمس واليوم حدثت أذية لعلماء المسلمين وهم ملوك الأمّة الحقيقيين بنحو يمكن تأليف المجلدّات لشرحه، والذين آذوهم لم يسمّهم أحد "أعداء المسلمين" أو "عندهم إسلاموفوبيا" أو بقية الاصطلاحات السخيفة الشائعة في هذا الزمان (يبدو أن الناس أحياناً حين يقلّ تفكيرهم تكثر اصطلاحاتهم). مثال آخر: ذكر أبيض آخر في كندة وقف وصرخ بأنه على الناس أن يضربوا المسلمين. السؤال: هل ما فعله جريمة؟ الجواب: كلّا. ومن تشويه رسالته أن نأخذ فقط الجانب الحكمي منها ونترك الجانب الفكري، وإن كانت وسائل الإعلام عادة ما تأخذ الحكم وتترك الفكر. لأننا لو أخذنا الفكر سنضطر أن نواجه ما فيه من حقائق أو أكاذيب، لكن لو نظرنا فقط للثمرة فنستطيع أن نركّب عليها أي إطار فكري نشتهيه، مثلًا أنه شخص "كاره للمسلمين" والسلام. نعم، لو تعرّض أحد المسلمين للضرب، فحينها سنأخذ الضارب ونعاقبه. أما الذي حرّضه على ذلك، فغير مسؤول عن شئ. فالضارب ليس منوّماً مغناطيسياً أو مجرّد آلة في يد المتكلّم حتى نحاسب المتكلّم الذي "مارس تأثيره

السحري" على الضارب. ويستطيع المتكلّم أن يدّعي لو شاء أن ما ذكره من وجوب ضرب المسلمين هو مجرّد وسيلة تعبير قويّة لتحفيز أهل بلاده على النظر في خطورة بعض أفكار وسلوكيات المسلمين مثلًا، ولا يجوز لنا أن نفرض على المتكلّم السياق والمقاصد التي نريدها نحن في حال بيّن هو ما يقصده. التحريض على الجريمة ليس جريمة، لكنه كلام يعامل في إطار الكلام فقط. وهكذا لو نظرنا في كل ما يُرى عادة على أنه استعداء للأكثرية على الأقلية أو الأقليات، لو تأملت فيه ستجد أنه لا علاقة له بالصورة التي تقترن به عادة، بل تكون دوافعها أمور نبيلة وشريفة في أكثر الأحوال إن لم يكن كلّها، لكن غالباً ما يكون الشخص متوهما وجود خطر بسبب تلك الأقلية، فحينها أقصى ما يمكن أن يُحكَم به على الشخص، إن كنّا سنحكم بشئ وأنا أرفض ذلك، هو أن نجبره على الجلوس لسماع الردود التي تفصّل أوهامه وتجيب عنها، أو أن يُجبَر على مناظرة علنية ترعاها الحكومة بحيث يكون له الحقّ المطلق لقول ما يشاء والدفاع عن رأيه بما يشاء أيا كانت دعوته حتى لو كنت دعوته هي الإبادة الجماعية لفئة ما من الناس، لأنه في نهاية المطاف لن يرتكب شيئاً من ذلك بنفسه أو سرّاً وإلا كانت جريمة بحدّ ذاتها بل إنه يدعو الناس لكي يصوّتوا ويختاروا القيام بعملية الإبادة بالتالي الأمر راجع إلى الناس الذين هم أصل الحكومة. فضيحة دعوة عنصرية في ساعة مناظرة خير من ألف قانون وألف محاكمة وألف عقوبة.

سابعاً بالنسبة لفكرة "الكراهية ضد فئة معيّنة" وأن أي كلام يؤدي إلى نشوء تلك الكراهية هو أمر مرفوض. سؤال: من قال أنه علينا أن نحبّ كل الفئات وأصناف الناس أيّاً كانوا؟ ومن قال أن الحكومة هي المتخصصة في بحث وإنشاء تلك المحبّة؟ كره بعض الناس الذين يمثّلون بعض الأمور التي نرفضها أمر طبيعي، وأكبر دليل عليه هو أن الذين يضعون قوانين "منع التحريض على الكراهية" هم أناس يكرهون الذين يحرّضون على الكراهية ! هم أناس يكرهون العنصريين والمعادين للمرأة والمعادين للشواذ والمعادين لليهود والمعادين للمسلمين. يضعون القانون ليمنعوا الذين يكرهون من بثّ كراهيتهم وهم أنفسهم أوّل من يجب محاكمتهم بناء على هذا القانون الذي وجوده وتفاصيله تحضّ على كراهية الذين يكرهون من لا يكرهونهم هم. لا يمكن منع الكراهية، لكن يمكن منع الجريمة. أنا أكره الملاحدة من حيث هم ملاحدة لا من حيث هم بني ءآدم، لكن لا أرى لنفسي أدنى حقّ أو أجد أقلّ باعث على مسّ شُعيرة من شعيرات أذن أعتى الملاحدة. بل لو وجدت في نفسي مثل ذلك الباعث سأعتبر ذلك دليلًا على أني مهزوم أمامه وأخاف منه بالتالي أجد في أعماقي اعترافاً بقوّة ما يطرحه ويحتجّ به. الجهول حين يغلبه قلم خصمه يُجرّد سيفه ضدّه. مهمة الحكومة هي حفظ النفس وحفظ المال، فقط لا غير. ليس من مهامها نشر المحبّة والتناغم والسلام العاطفي، النظر في وجه معظم موظّفي الحكومات المكتئبين والبائسين كفيل بسلب كل تلك القيم الحسنة من الحياة. لا تتدخل الحكومة فيما ليس من شأنها، حتى لا تفسد أكثر مما تتمنّى إصلاحه مما لا تملك أي أهلية لإصلاحه وإيجاده.

ترى بعض الحكومات أن الكلمة لابدّ أن تكون صادقة حتى يجوز قولها ونشرها. نقول: ليس من شأن الحكومة الحكم على مدى صدق الكلمات، هذا أمر يقوم به الناس والجماعات العلمية والفكرية والثقافية في البلاد. ثم ما يعتبره بعض الناس صادقاً يعتبره الآخر كاذباً، حتى في أكبر القضايا المتعلقة بالنور المتعالي سبحانه وتعالى، فالبعض يرى وجوده قضية صادقة والبعض الآخر يرى وجوده قضية مشكوك فيها والبعض الثالث يرى أنها كاذبة بل لا معنى لها بالكلّية من الأساس. وكل أولئك أناس من أهل العلم والفكر والفلسفة والنظر والثقافة عموماً، وأناس يقضون جلّ حياتهم في التأمل والتفكير في تلك القضايا، فمن يا ترى في الحكومة وأي موظّف بيروقراطي يبحث عن ترقية وعلاوة

سنوية بالضبط يملك ما لا يملكه كل هؤلاء المتجرّدين والمتفرغين والمتخصصين. أما يا ترى هو القاضي الذي في معظم الأحوال عنده علم بشئ من القانون وقراءة عادية في الأخلاق والفلسفة، وبالنظر في تركيب حجج كثير من قضاة المحكمة العليا الأمريكية فضلًا عن غيرهم نجد هشاشة وتهافت عجيب أحياناً. الحكومة غير مؤهلة ولا أحد ينتظر منها أن تكون مؤهلة للنظر في قضايا العقل والفكر والمعرفة.

وترى بعض الحكومات أن المتكلم يجب أن يكون قد تكلّم بنية حسنة صادقة طالبة للخير والنفع العام. نقول: الحكومة ليست طريقة صوفية حتى تتأكد من صدق نوايا الناس، ولا أعضائها عندهم أهلية المشايخ الروحيين والربانيين. ومكاشفة النوايا والمقاصد أمر لم يثبت حصوله عند معظم الناس، والذين أثبتوه واعتقدوا بوجود إشراف على الخواطر والأسرار حصروا ذلك في قلّة قليلة من خلاصة صفوة زبدة أولياء الحقّ تعالى. ومقاصد المتكلّمين ليست كمقاصد الفاعلين في معظم الحالات، بل هي مقاصد أعمق وأوسع وأحياناً كثيرة أخفى من مقاصد الفاعلين حتى عن المتكلّمين أنفسهم. فقد يتكلّم الشخص ويكتب بنية ومقصد كان شبه غائب كلّياً عنه أثناء الكتابة ومِن ثَمّ لن يتذكّر ما هو بعد بضعة أيام أو أشهر أو سنوات حين يُحاكَم بسبب تلك الكلمة. فضلًا عن أن تركيب أي مقصد على أي كلمة أمر مُتيسّر جدّاً، ولا يوجد أي مانع وجودي من قبول ذلك، فقد يتكلّم الشخص بعبارة معناها العرفي الشائع يذهب نحو الشرق لكن المتكلّم قصد حقّاً وصدقاً أن يذهب بالعبارة نحو الغرب، ولا يوجد أي داعي للتشكيك في قوله، ولا حتى حاجة للنظر في نيّته، لأن آثار الكلمة لن تعتمد على نيّته، فقد ينوي الغرب ويفهم الناس الشرق ويتصرّفوا بناء على ذلك، وكم من كلمة أطلقها بعض الماضين وفهم عموم الناس منها شئ لكن يكاد يجزم المدقق المتحرر أن صاحبها لم يقصد بها ذلك، بل إن رجلًا مثل الشيخ محي الدين ابن العربي قدس الله نفسه بعد أن نشر كتاب فصوص الحكم الشريف بمئات السنين وبعد وضع عشرات الشروح عليه بلغت حسب إحصاء البعض ١٥٠ تقريباً، قد أخبر في المنام السيد الأمير عبد القادر الجزائري أنه لم يفهم أحد بعد كتاب فصوص الحكم -حسب ما قرأناه. فانظر للأمر من حيث شئت، ليس للحكومة الحقّ أو الأهلية أو السلطة للبتّ في مقاصد المتكلّمين ظهرت أم بطنت، الأصل ذاته مرفوض.

وأخيراً ترى بعض الحكومات أن الكلام الذي يضادّ "المصلحة العامّة" يجوز حظره. نقول: العامّة هم من يحددون المصلحة العامّة، ثم يختارون من بينهم من يمثّلهم لتفعيل تلك المصلحة. وحيث أن العامّة أطياف كثيرة، وهم حاضر وأولادهم من ورائهم والتعبير مظهر التفكير، فلا يجوز للعامّة تقييد التعبير مطلقاً، لأنهم بذلك يحظرون لا فقط على أنفسهم في حال رغبوا ذلك بل على غيرهم ممن بعدهم ويؤثرون على الأمم الأخرى التي قد تنتفع بما قد ينتجه بعض أهل بلادهم من فكر وعلم وخير. فليس من حقّ أي أمّة إسكات شعوبها وقبائلها. ونرى لذلك أن من واجب الأمم محاربة أي أمّة تقيّد التعبير، محاربة بكل الوسائل السلمية والضغط ثم الحرب الدموية إن اضطرّ الأمر، لأن الحكومة التي ترضى بدخول حرب من أجل قمع شعبها ومنع الخير من الوصول لبقية الأمم هي حكومة لا تستحقّ الوجود.

.... تم الكتاب والحمد لله رب العالمين.